ZEITSCHRIFT

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

PHILOSOPHISCHE KRITIK

VORMALS

FICHTE-ULRICISCHE ZEITSCHRIFT

IM VEREIN MIT

DR. H. SIEBECK
PROFESSOR IN GIESSEN

DR. J. VOLKELT
PROFESSOR IN LEIPZIG

UND

DR. R. FALCKENBERG
PROFESSOR IN ERLANGEN

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT

VON

DR. LUDWIG BUSSE
PROFESSOR IN KÖNIGSBERG I. PR.

BAND 125

LEIPZIG 1905
R. VOIGTLÄNDERS VERLAG

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK
R. VOIGTLÄNDER's VERLAG IN LEIPZIG

Band 125. Heft 2

Das Verhältnis des Fühlens, des Begehrens und des Wollens zum Vorstellen und Bewusstsein.

Von **Julius Bergmann.**[1])

I.

Das Vorstellen und die Modi des Bewusstseins überhaupt.

1. Um, wie ich im folgenden versuchen will, das Verhältnis des Fühlens, des Begehrens und des Wollens zum Vorstellen zu

---

[1]) Geheimer Regierungsrat Professor Dr. JULIUS BERGMANN ist am 24. August in Marburg gestorben. Unsere Zeitschrift betrauert in ihm einen sehr geschätzten langjährigen Mitarbeiter. Sein Tod bedeutet aber zugleich einen grossen Verlust für die gesamte philosophische Welt, in der er als einer der energischsten und scharfsinnigsten Metaphysiker der Gegenwart eine ehrenvolle Stellung behauptete und zu behaupten fortfahren wird. Seinen philosophischen Standpunkt, den er in langer und unermüdlicher, ihn von anfänglich mehr realistischen zu immer idealistischeren Anschauungen führender Denkarbeit gewonnen hatte und der demjenigen SCHUPPES und der übrigen Vertreter der „immanenten Philosophie" sehr nahe steht, hat BERGMANN selbst als „objektiven Idealismus" bezeichnet. Das Charakteristische dieses Standpunktes liegt in der Proklamierung des Bewusstseins als einziger Realität und der restlosen Auflösung der „Dinge" in Bewusstseinsinhalte, bei gleichzeitiger Betonung der objektiven Realität der Körperwelt in dem Sinne, dass sie als Vorstellungsinhalt eines absoluten, alle endlichen Bewusstseine in sich fassenden und wie diese räumlich anschauenden Bewusstseins eine von jenen unabhängige Existenz besitzt. In ganz eigenartiger Weise versucht BERGMANN in diese idealistische Weltanschauung das naturwissenschaftliche Weltbild hineinzuarbeiten und die relative Berechtigung materialistischer Naturauffassung und -erklärung darzuthun. Dürfen wir es als die wichtigste Aufgabe der gegenwärtigen (wie aller) Philosophie bezeichnen, einen Ausgleich zu finden zwischen den unaufgebbaren Forderungen wissenschaftlicher und im besonderen naturwissenschaftlicher Welterklärung und der ebenso unaufgebbaren Forderung des Geistes, das, was für ihn als Geist das wertvollste und wesentlichste ist, auch im Weltganzen als Sinn und Grundgedanken desselben wiederzufinden, so verdienen die durch logische Schärfe und Konsequenz, durch Gründlichkeit und Tiefe ausgezeichneten Arbeiten JULIUS

bestimmen, glaube ich zunächst die Frage beantworten zu müssen, wie das Enthaltensein einer Mehrheit von Bestimmtheiten in der Einheit eines Dinges überhaupt zu denken sei.[2])

Jedes Ding geht ganz in dem auf, was von ihm einem Wahrnehmungsvermögen, wenn auch nicht gerade dem unsrigen oder einem dem unsrigen gleichartigen, zum Inhalte seines Wahrnehmens zu dienen geeignet ist. Denn der Begriff des Dinges fällt unter den des Etwas, ein Etwas aber, wozu gar nichts gehörte, was von ihm selbst oder von einem ausser ihm existierenden oder von einem es in sich schliessenden Wesen wahrgenommen werden könnte, sowie ein von einem Etwas nach Abzug alles zu ihm gehörenden Wahrnehmbaren Übrigbleibendes, wäre nicht ein Etwas, sondern ein Nichts.

Jedoch nicht alles, was wahrnehmbar ist, ist ein Ding in dem hier in Rede stehenden Sinne des Wortes. Denn wahrnehmbar ist auch eine Vielheit von Dingen, nicht jede Vielheit von Dingen aber ist selbst ein Ding, sondern nur eine solche, deren Bestandteile nicht bloss von unserem Vorstellen zu einer Einheit zusammengefasst werden (wie eine Vielheit von Bäumen zu einem Walde, eine Vielheit von Schafen zu einer Herde, eine Vielheit von Körnern zu einem Haufen), sondern unabhängig von unserem Vorstellen (an sich, objektiv) eine Einheit bilden, — und eine solche, die nicht ein blosses Aggregat, sondern ein Ganzes von objektiver Einheitlichkeit ist. Ob es möglich ist, dass mehrere Dinge zusammen Ein Ding bilden, oder ob ein Ding, um eine Einheit zu sein, einfach d. i. ohne Teile sein muss, lasse ich hier dahin gestellt; es ist uns hier nur darum zu thun, den Begriff des Dinges von demjenigen des Aggregates von Dingen zu unterscheiden.

BERGMANNS die aufmerksamste Beachtung aller, die um die Lösung dieser Aufgabe sich bemühen. Und so wird denn das Ganze seiner geistigen Arbeit für die Philosophie nicht verloren sein.

Am ausführlichsten und eingehendsten hat BERGMANN seine philosophische Weltanschauung entwickelt in den beiden bei Elwert in Marburg erschienenen Werken: Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie (1900) und: System des objektiven Idealismus (1903). Eine Würdigung des ersteren findet der Leser im vorigen Hefte dieser Zeitschrift, das letzgenannte wird in einem der nächsten Hefte besprochen werden.

Münster i. W. LUDWIG BUSSE.

[2]) Vollständiger und ausführlicher als im Nachfolgenden ist der Begriff des Dinges entwickelt in des Verfassers „System des objektiven Idealismus".

Der Begriff des Dinges ist auch nicht mit dem des einheitlichen Wahrnehmbaren oder, wenn wir alles, was ein einheitlicher Wahrnehmungsinhalt zu sein befähigt ist, eine Bestimmtheit nennen, dem der Bestimmtheit identisch, sondern ihm untergeordnet. Nur dann nämlich ist eine Bestimmtheit das, was wir mit dem Worte Ding meinen, wenn sie in einer anderen in keiner anderen Weise enthalten sein kann als so, dass sie einen Teil desselben bildet, und das gilt keineswegs von allen Bestimmtheiten. Es gilt zunächst nicht von den allgemeinen. Denn eine allgemeine Bestimmtheit a ist in einer ihr untergeordneten besonderen α in der Weise enthalten, dass es keine Bestimmtheit b giebt, aus deren Vereinigung mit a α bestände; es giebt z. B. keine, das, was wir im Begriffe der Farbe denken, nicht bereits in sich schliessende Bestimmtheit, durch deren Hinzufügung zum Gehalte des allgemeinen Begriffes der Farbe man den der roten Farbe erhielte; dieses Verhältnis von a zu α ist aber offenbar ein anderes als das des Teils zum Ganzen. Weiter trifft die Begriffsbestimmung des Dinges, dass es ein Wahrnehmbares sei, welches in einem anderen nur als ein Teil von ihm enthalten sein könne, auch nicht für alle singulären, d. i. zu keiner anderen in dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen stehenden Bestimmtheiten, zu, — es müsste denn sein, dass keiner der von uns als ein Ding vorgestellten Inhalte unseres Wahrnehmens wirklich ein solches wäre. Denn in jedem Objekte unseres Wahrnehmens treffen wir eine Mehrheit singulärer Bestimmtheiten an, deren Verhältnis zu ihm wir, wenn es uns gleich nicht unmittelbar so deutlich ist wie dasjenige des Allgemeinen zum Besonderen, doch mit nicht geringerer Sicherheit wie dieses von dem des Teils zum Ganzen unterscheiden. Nicht minder z. B. wie von dem, was wir in dem allgemeinen Begriffe des Apfels denken, ist es uns von der ganz bestimmten Farbe, dem ganz bestimmten Geschmacke, der ganz bestimmten Gestalt irgend eines Apfels offenbar, dass sie nicht Teile dieses Dinges sind wie seine Schale und seine Kerne. Oder, um noch ein zweites Beispiel hinzuzufügen, die Vereinigung der Vielseitigkeit, der Gleichseitigkeit und der Rechtwinkeligkeit in einem Quadrate giebt sich uns unmittelbar als ein Verhältnis ganz anderer Art als das Zusammensein der vier Dreiecke, in die ein Quadrat durch seine Diagonalen zerlegt wird, zu erkennen. Nennen wir dennoch eine singuläre Bestimmtheit vollständig, wenn

sie in einer anderen nur als ein Teil von ihr enthalten sein kann, und unvollständig im entgegengesetzten Fall (und eine allgemeine Bestimmtheit vollständig oder unvollständig, je nachdem sie zu vollständigen oder unvollständigen singulären im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen steht), so ist der Begriff des Dinges identisch mit dem der einerseits singulären andererseits vollständigen Bestimmtheit, und sind also nicht Dinge die Bestimmtheiten, die entweder allgemein oder unvollständig oder beides sind.

2. Alle in der zugleich singulären und vollständigen Bestimmtheit, aus der ein Ding D gegenwärtig besteht, vereinigten singulären und unvollständigen α, β, γ, gehören zu dem, wodurch D gegenwärtig erst dieses individuell eigentümliche, sich von allen anderen möglichen Dingen unterscheidende Ding ist, zu seiner gegenwärtigen individuellen Wesenheit (essentia). Fehlte eine von ihnen, etwa α, ohne dass dafür eine andere, α_1 oder α_2, ihre Stelle einnähme, so wäre das Vorhandene, bloss aus β und γ Bestehende, keine vollständige Bestimmtheit, also überhaupt kein Ding; und wäre statt α eine andere, etwa α_1, mit β und γ verbunden, so wäre die Verbindung α_1, β, γ zwar ein Ding, aber nicht das Ding D.

Mit der aus α, β und γ bestehenden Wesenheit kann auch keine weitere Bestimmtheit δ verbunden sein, denn wäre dies der Fall, so bildeten α, β und γ zusammen nicht eine vollständige, sondern eine unvollständige Bestimmtheit. Hieraus folgt der von Leibniz als Prinzip des zureichenden Grundes bezeichnete und kurz mit den Worten Praedicatum inest subjecto ausgedrückte Satz, dass auch alle Bestimmtheiten, die gegenwärtig zu einem Dinge in der Weise gehören, dass sie von ihm prädiziert werden können, alle seine gegenwärtigen Accidentien, irgendwie in seiner gegenwärtigen Essenz enthalten sind, dass also ein Verstand, der die gegenwärtige Essenz eines Dinges vollständig kenne, alle demselben gegenwärtig zukommenden Prädikate in analytischen Urteilen zu erkennen imstande sein würde. Nun kann aber ein Urteil, dessen Subjektsbegriff die ganze gegenwärtige Essenz eines Einzeldinges D zum Inhalte hat, weder einen der unvollständigen singulären α, β, γ, die zusammen diese Essenz bilden, noch eine zu dieser Essenz oder zu einer dieser unvollständigen singulären Bestimmtheiten im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen stehende Bestimmtheit zum Prädikate

haben. Das Prädikat kann überhaupt nicht so in der Essenz enthalten sein, dass man, um seine Vorstellung zu bilden, nur mit derjenigen der Essenz eine Abstraktion vorzunehmen, d. h. aus ihrem Inhalte etwas fortzulassen brauchte, m. E. W. nicht explicite. Denn dann wäre es tautologisch, tautologische Urteile aber, die in einer Wörterverbindung von der Gestalt „A ist A" oder „Wenn ein A ein B ist, so ist es ein B" ihren Ausdruck finden, giebt es nicht; alle Urteile, auch die analytischen, sind heterologisch. Es erhebt sich demnach die Frage, wie eine Bestimmtheit noch auf andere Weise als explicite in einer anderen enthalten sein könne. Die Antwort ergiebt sich aus der Bemerkung, dass zwei Bestimmtheiten objektiv oder der Sache nach identisch, dabei aber subjektiv oder der Auffassung nach oder als Vorstellungsinhalte verschieden sein können, wie dies z. B. der Fall ist bezüglich der Summe von 2 und 3 und der Hälfte von 10, der Dreiseitigkeit und der Dreiwinkeligkeit, der Verbindung der Dreiseitigkeit mit der Gleichseitigkeit und ihrer Verbindung mit der Gleichwinkeligkeit, des Inhaltes des Begriffes der den Punkt a mit dem Punkte b und desjenigen des Begriffes der den Punkt b mit dem Punkte a verbindenden Geraden. Wenn nämlich zwei Bestimmtheiten in diesem Verhältnisse zu einander stehen, so ist jede in der anderen enthalten, aber nicht explicite in der angegebenen Bedeutung dieses Wortes, sondern implicite. Und auch so kann eine Bestimmtheit a in einer anderen implicite enthalten sein, dass nicht auch umgekehrt b in a implicite enthalten ist. Vergleichen wir z. B. die Eigenschaften eines Quadrats, dass es gleichseitig ist, und dass es in einem Grössenverhältnisse zu einander stehende Winkel hat, so ist die letztere in der ersteren, aber nicht auch die erstere in der letzteren implicite enthalten. Allgemein ist a in dieser Weise in b dann enthalten, wenn a objektiv identisch ist mit einer Bestimmtheit m, die explicite (wie das Allgemeine im Besonderen) in b enthalten ist, oder wenn b objektiv identisch ist mit einer Bestimmtheit n, in der a explicite enthalten ist. So ist das Haben in irgend einem Grössenverhältnisse zu einander stehender Seiten (m) einerseits objektiv identisch mit dem Haben in irgend einem Grössenverhältnisse stehender Winkel (a) und andererseits explicite enthalten in der Gleichseitigkeit (b), oder die allen gleichseitigen Figuren und nur diesem gemeinsame Beschaffenheit hinsichtlich der Winkel (n) ist einerseits

objektiv identisch mit der Gleichseitigkeit (a) und enthält andererseits explicite das Haben von Winkeln (a).

Zu der Unterscheidung der Essenz eines Dinges und seiner Accidentien ist zu bemerken, dass sie eine relative ist, d. h. dass wenigstens im allgemeinen verschiedenen Gruppen der in der vollständigen singulären Bestimmtheit eines Dinges vereinigten unvollständigen singulären Bestimmtheiten von einem dieses Ding betrachtenden Verstande die Bedeutung der Essenz desselben verliehen werden kann, dass also eine Bestimmtheit eines Dinges, die in Beziehung auf einen gewissen Gesichtspunkt, unter dem dieses Ding betrachtet werden kann, eine essentielle ist, in Beziehung auf einen anderen Gesichtspunkt eine accidentelle sein kann. Unterscheide ich z. B. die Quadrate von allen anderen Figuren mittels ihrer Eigenschaft, gleichseitige und gleichwinkelige Vierecke zu sein, so gehören für mich die Gleichseitigkeit und die Gleichwinkeligkeit zu den allen Quadraten gemeinsamen essentiellen, die Rechtwinkeligkeit und die Eigenschaft, dass sich die Diagonalen rechtwinkelig schneiden, zu den ihnen gemeinsamen accidentellen Bestimmtheiten; ich kann aber das Quadrat auch als ein rechtwinkeliges Parallelogramm mit sich rechtwinkelig schneidenden Diagonalen definieren, und in Bezug auf diese Definition würden die von ihr angegebenen Bestimmtheiten essentiell, die Gleichseitigkeit aber und die Gleichwinkeligkeit accidentell sein.

3. Noch bedarf einer Erklärung die Möglichkeit, dass in der individuellen Essenz eines Dinges mehrere objektiv verschiedene Bestimmtheiten in einer anderen Weise als wie in einem Ganzen seine Teile vereinigt seien, kurz die Möglichkeit unvollständiger singulärer Bestimmtheiten. Es bleibt m. a. W. noch die Aufgabe, dasjenige Enthaltensein einer singulären Bestimmtheit in einer anderen, welches oben negativ bestimmt wurde, nämlich durch seine Verschiedenheit von demjenigen der Teile im Ganzen, positiv zu bestimmen.

Machen mehrere objektiv verschiedene singuläre Bestimmtheiten, etwa zwei, α und β, in der oben negativ bestimmten Weise die gegenwärtige individuelle Essenz eines Dinges D aus, so ist es für jede von ihnen zufällig, in dieser Weise mit der anderen vereinigt zu sein. Ihre Vereinigung wird m. a. W. durch das Verhältnis, in welchem sie durch ihre Natur (als die eigentümlichen Vorstellungsinhalte, die sie sind), zu einander stehen, oder, was

dasselbe heisst, durch ihr logisches Verhältnis nur möglich gemacht. Denn notwendig ist für eine Bestimmtheit ihr Zusammensein mit einer gewissen anderen in demselben Dinge nur dann, wenn sie entweder explicite oder implicite in ihr enthalten ist, und in keinem dieser beiden Verhältnisse können zwei objektiv verschiedene singuläre Bestimmtheiten zu einander stehen. Notwendig vereinigt ist jedoch α überhaupt mit einer anderen, und näher, wenn wir die Bestimmtheiten, die in der Vereinigung von α und β die letztere ersetzen können, mit β_1, β_2 usw. bezeichnen, überhaupt mit einer aus der Reihe β_1 β_1, β_2. Mit einem Gliede dieser Reihe vereinigt zu sein, ist aber für die Bestimmtheit α notwendig dann, wenn es ihr notwendig ist, mit einer Bestimmtheit b vereinigt zu sein, die in jedem jener Glieder und keiner anderen singulären Bestimmtheit wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist, denn aus dem oben über das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen Festgestellten folgt, dass eine allgemeine Bestimmtheit, um wahrgenommen werden zu können, also um wirklich eine Bestimmtheit zu sein, in einer singulären enthalten sein muss. Und umgekehrt ist es für α notwendig, mit einer solchen Bestimmtheit b vereinigt zu sein, wenn es ihm notwendig ist, mit einem Gliede der Reihe β_1 β_1, β_2 überhaupt vereinigt zu sein. Folglich können zwei objektiv verschiedene singuläre Bestimmtheiten α und β dann und nur dann in einem Dinge D als seine Bestimmtheiten und nicht als seine Teile vereinigt sein, wenn es eine Bestimmtheit b giebt, die in β wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist, und deren Vereintsein mit α für dieses notwendig ist. Nun ist das Vereintsein mit b für α nur dann notwendig, wenn b entweder explicite oder implicite in α enthalten ist, oder, was dasselbe heist, wenn es entweder zu α im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen steht oder mit einer zu α in diesem Verhältnisse stehenden Bestimmtheit objektiv identisch ist. Im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen aber kann b als eine Bestimmtheit, die in diesem Verhältnisse zu keiner anderen singulären als den Gliedern der Reihe β, β_1, β_2 steht, nicht zu α stehen. Mithin ist die Vereinigung von α und β zu Bestimmtheiten des Dinges D nur dann möglich, wenn in β eine Bestimmtheit b explicite (wie das Allgemeine im Besonderen) enthalten, die in α implicite enthalten ist. Der Begriff dieses logischen Verhältnisses der drei Bestimmtheiten oder Vorstellungsinhalte α,

β, b ist mit keiner Schwierigkeit behaftet, und so ist hiermit das Problem der Möglichkeit eines zwei oder mehrere objektiv verschiedene Bestimmtheiten als die seinigen (d. i. in einer anderen Weise denn als seine Teile) enthaltenden Dinges gelöst.

Bedenkt man, dass es aus demselben Grunde, wie die beschriebene Bestimmtheit b, eine Bestimmtheit a geben muss, die in α explicite und in β implicite enthalten ist, und dass die Bestimmung hinzugefügt werden darf, die Vereinigung von a und b in dem Dinge D sei für beide Glieder notwendig, da sonst die Möglichkeit ihrer Vereinigung wieder in derselben Weise wie die von α und β erklärt werden müsste, so kann man der gefundenen Lösung auch den Ausdruck geben: Zwei objektiv verschiedene singuläre Bestimmtheiten α und β können in einem Dinge D als seine Bestimmtheiten (nicht als seine Teile) dann und nur dann vereinigt sein, wenn es zwei objektiv identische, subjektiv verschiedene; also wechselseitig implicite in einander enthaltene oder einander wechselseitig vollständig bestimmende Bestimmtheiten a und b giebt, von denen die einen zu α, die anderen zu β in dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen steht, sodass ein Ding, dessen Wesenheit bloss aus α oder bloss aus β bestände, ein Allgemeines, nämlich die Einheit der subjektiven verschiedenen Bestimmtheiten a und b enthielte, ohne ein ihm entsprechend Besonderes, da zu jener Einheit weder α für sich allein noch β für sich allein, sondern erst die Verbindung beider in dem Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen steht. Als Beispiel mag die Vereinigung der Gleichseitigkeit (α) mit der Gleichwinkeligkeit (β), wie sie zu allen regelmässigen n-Ecken gehört, dienen. Diese Vereinigung ist für beide Glieder zufällig, denn eine gleichseitige Figur braucht nicht gleichwinkelig und eine gleichwinkelige nicht gleichseitig zu sein, aber beiderseitig notwendig ist die Vereinigung des in der Gleichseitigkeit explicite enthaltenen Habens in irgend einem Grössenverhältnisse stehender Seiten (a) und des in der Gleichwinkeligkeit enthaltenen Habens in irgend einem Grössenverhältnisse stehender Winkel (b), da diese beiden Bestimmtheiten objektiv identisch oder wechselseitig implicite in einander enthalten sind.

Ich möchte zu der eben gefundenen positiven Bestimmung des Verhältnisses, welches zuerst negativ als dasjenige von singulären Bestimmtheiten α, β, γ, die in einem Dinge D anders als

wie die Teile in einem Ganzen vereinigt seien, bestimmt wurde, noch darauf aufmerksam machen, dass erst durch sie die Bemerkung, der Begriff des Dinges sei identisch mit dem der einerseits singulären, andererseits nicht unvollständigen Bestimmtheit, die Bedeutung einer Definition erhält. Könnte nämlich auf die Frage, worin die Unvollständigkeit einer Bestimmtheit bestehe, keine andere Antwort gegeben werden als die, eine singuläre Bestimmtheit sei unvollständig, wenn sie in einer anderen enthalten sei, ohne ein Teil von ihr zu sein, so erhöbe sich die neue Frage, worin das Verhältnis der Teile zum Ganzen bestehe, diese aber würde nur mittels des Begriffes des Dinges beantwortet werden können (etwa dahin, dass jenes Verhältnis dasjenige zweier oder mehrerer Dinge sei, die zusammen wieder ein Ding ausmachten), und so würde sich der Versuch, den Begriff des Dinges zu definieren, im Kreise bewegen. Wird dagegen der Begriff der unvollständigen Bestimmtheit in positiver Weise durch den des oben beschriebenen Verhältnisses, in welchem zwei singuläre Bestimmtheiten α und β zu einander stehen können, bestimmt, so fällt der Hinweis auf das Verhältnis der Teile zum Ganzen und mit ihm die Forderung einer neuen Definition fort.

4. Indem ich von einer Betrachtung der allgemeinen Natur der Dinge erwartete, dass sie mir eine Grundlage für den beabsichtigten Versuch, das Verhältnis meines Fühlens und meines Begehrens zu meinem Vorstellen zu bestimmen, liefern werde, setzte ich voraus, dass ich, der ich jenes Vorstellen, Fühlen und Begehren in mir finde, selbst ein Ding sei. Diese Voraussetzung, von der es abhängt, ob ich die eben entwickelte Auffassung von dem Verhältnisse der in einem Dinge vereinigten Bestimmtheiten auf dasjenige meines Vorstellens, meines Fühlens und meines Begehrens anwenden darf, findet aber ihre Rechtfertigung in folgender Erwägung.

Es ist mir eine Thatsache, dass ich mich selbst wahrnehme und zwar als ein mit mir, dem es wahrnehmenden Subjekte, identisches Objekt. Dieses Mich-selbst-wahrnehmen ist nicht eine einheitslose Vielheit, ein blosses Aggregat oder, mit einem Ausdrucke HUMES, ein blosses Bündel von Wahrnehmungsthätigkeiten, sondern eine Einheit. Denn es ist Wahrnehmen von etwas als einer Einheit (gleichviel ob das von mir wahrgenommene Ich wirklich eine Einheit ist oder nur meiner Selbstwahrnehmung als eine

solche erscheint), und das kann ein blosses Aggregat von Wahrnehmungsthätigkeiten niemals sein, da es weder die Objekte der Wahrnehmungsthätigkeiten, aus denen es besteht, zu Einem Objekte zusammenfassen noch zu denselben ein neues nicht aus ihnen zusammengesetztes hinzufügen kann, eine solche zusammenfassende oder hinzufügende Thätigkeit vielmehr als eine neue zu den das Aggregat bildenden hinzukommen würde. Wenn z. B. von drei Menschen der eine von dem Dreiecke abc nur die Seite ab, der zweite nur die Seite ac, der dritte nur die Seite bc sieht, so vereinigen sich diese drei Thätigkeiten nicht zum Sehen des Dreieckes abc noch zum Wahrnehmen irgend eines anderen Dinges. Jede einheitliche Wahrnehmungsthätigkeit ferner ist eine Bestimmtheit. Zu meinem Ich gehört also etwas, was wirklich eine Bestimmtheit und nicht ein blosses Aggregat von Bestimmtheiten ist. Nun ist jede Bestimmtheit, die nicht selbst ein Ding ist, in einem Dinge als eine seiner Bestimmtheiten (d. i. in einer anderen Weise als wie ein Teil im Ganzen) enthalten, denn nach dem oben über die Begriffe der allgemeinen und der unvollständigen Bestimmtheit Festgestellten ist es die Natur jeder allgemeinen Bestimmtheit, in einer singulären, und die Natur jeder unvollständigen, in einer vollständigen, also die Natur jeder nicht zugleich singulären und vollständigen in einer zugleich singulären und vollständigen, also in einem Dinge enthalten zu sein. Folglich ist auch mein Michselbst-wahrnehmen entweder selbst ein Ding oder in einem Dinge als eine seiner Bestimmtheiten enthalten. In beiden Fällen aber bin ich ein Ding, denn ist mein Mich-selbst-wahrnehmen eine Bestimmtheit, so ist eben das Ding, das, sei es in dieser Bestimmtheit allein, sei es in ihrer Verbindung mit anderen besteht, das, was ich mit den Worten Ich bezeichne.

Nur, dass ich nicht ein blosses Aggregat von Dingen, sondern ein einheitliches oder, was dasselbe heisst, dass ich überhaupt ein Ding bin, nicht auch, dass ich ein einfaches d. i. keine Teile habendes Ding sei, folgt aus der Thatsache, dass ich mich selbst wahrnehme, es müsste denn sein, dass der Begriff des einheitlichen Dinges, welches Teile habe, oder eines Teile habenden Dinges, welches nicht ein blosses Aggregat, sondern ein Ganzes von objektiver Einheitlichkeit sei, einen Widerspruch enthielte. Mehr als die Einheitlichkeit meines Ich brauchte hier aber auch nicht bewiesen zu werden. Denn angenommen, dass eine Mehr-

heit von Dingen selbst ein Ding sein könne (wie ich in der That glaube), so kann ein solches Ding ebensogut wie ein einfaches eine Mehrheit von Bestimmtheiten enthalten, die sich nicht an seine Teile verteilen, und dann müssen diese Bestimmtheiten in demselben Verhältnisse zu einander stehen wie die in einem einfachen Dinge enthaltenen; also würde das, was oben über dieses Verhältnis nachgewiesen wurde, auch dann auf mein Ich angewendet werden dürfen, wenn dasselbe (was ich nicht glaube) nicht ein einfaches Wesen, sondern ein Teile habendes sein sollte.

Es ist hier noch anzumerken, dass mir mit dem in dem Urteile „Ich nehme mich selbst wahr" gedachten Sachverhalte auch mein Dasein eine Thatsache ist. Denn da die Wahrheit eines Urteils oder wenigstens eines assertorisch und kategorisch bejahenden Urteils S ist P in der Übereinstimmung mit seinem Gegenstande S besteht, in dem Verhältnisse der Übereinstimmung aber (wie ich in früheren Arbeiten, insbesondere in meinem „System des objektiven Idealismus" ausführlich dargestellt habe), sowie auch in dem des Widerstreites eine Prädizierung zu ihrem Gegenstande nur dann stehen kann, wenn derselbe nicht ein bloss vorgestellter, sondern ein wirklich existierender ist, da also eine Prädizierung nur dann wahr sein kann, wenn ihr Gegenstand existiert, so kann mir auch eine Prädizierung nur dann gewiss sein, wenn nur die Existenz ihres Gegenstandes gewiss ist, und hieraus folgt, dass, wenn mir eine Prädizierung darum gewiss ist, weil mir ihr Inhalt (der durch sie gedachte Sachverhalt) eine Thatsache ist, mir auch die Existenz ihres Gegenstandes darum gewiss ist, weil sie mir eine Thatsache ist.

5. Das Wahrnehmen meiner selbst als eines mit mir, dem es wahrnehmenden Subjekte, identischen und so das, was ich mit dem Worte Ich meine, seienden Dinges ist nicht die einzige Bestimmtheit, die ich in mir finde. Ich finde weiter in mir erstens Wahrnehmungen von Inhalten, die teils, wie z. B. die Gestalten, besondere Weisen der Ausdehnung oder des Seins im Raume, teils, wie z. B. die Farben und die Töne, mit solchen vereinigt sind, Wahrnehmungen, die unter dem Namen der sinnlichen zusammengefasst werden. Ich erkenne, bestimmter, von mir, dass ich ausgedehnte Dinge wahrnehme, und unter diesen eines, meinen Leib, in zweifacher Weise, äusserlich und innerlich — äusserlich, indem ich ihn sehe und berühre, wie die Dinge, die ich ausser

ihm wahrnehme, — innerlich, indem ich gewisse Bestimmtheiten von ihm wahrnehme, die ich zugleich als Bestimmtheiten meines Ich wahrnehme, z. B. den der Süssigkeit einer Speise korrespondierender Zustand meiner selbst, der als seinen Sitz auf der Zunge habend von mir wahrgenommen wird, oder den mit der Kälte in meinen Füssen, die ich wie diejenige eines Dinges ausser mir mit der Hand fühlen kann, verbundenen Zustand des Frierens in den Füssen, oder den Kopfschmerz, der mit nichts, was ich in dem Kopfe eines anderen Menschen bemerken könnte, wenn auch die kleinsten Teile und Bewegungen desselben meinen Sinnen zugänglich wären, auch nur die mindeste Ähnlichkeit hat.

Zweitens finde ich in mir Bestimmtheiten von der Art derer, die als Thätigkeiten des Vorstellens im engeren Sinne des Wortes, des einbildenden Vorstellens, bezeichnet zu werden pflegen, Bestimmtheiten, die als ein Sichversetzen des Ich in einen bestimmten Wahrnehmungszustand beschrieben werden können und sich von den Thätigkeiten des wahrnehmenden Vorstellens dadurch unterscheiden, dass sie nicht, wie diese, die Bestimmtheiten, die sie von ihrem Gegenstande vorstellen, unmittelbar, sozusagen im Originale, zum Inhalte haben, sondern nur mittels eines Abbildes, dem, wie ähnlich es auch dem Originale sein mag, doch etwas dazu fehlt, dieses selbst zu sein.

Eine dritte Klasse von Bestimmtheiten, die ich ausser dem Wahrnehmen meiner selbst in mir antreffe, besteht aus Verhaltungsweisen, die, wie diejenigen des wahrnehmenden und des einbildenden Vorstellens, Haben eines Gegenstandes seitens meines Ich sind, in denen sich aber mein Ich nicht auf das blosse Haben von Gegenständen beschränkt, sondern sich mit den Gegenständen, die es hat, den Gegenständen seines wahrnehmenden und einbildenden Vorstellens, weiter beschäftigt, indem es etwas von ihnen meint oder sie für etwas hält, — Thätigkeiten des Denkens, die, wenn man unter Vorstellen im weitesten Sinne des Wortes das Haben von Gegenständen seitens eines sich selbst wahrnehmenden Wesens versteht, nicht dem Vorstellen überhaupt, sondern nur als eine höhere und ausgebildetere Weise des Vorstellens, dem ursprünglichen, ganz in dem blossen Haben eines Gegenstandes ohne weitere Beschäftigung mit ihm aufgehenden, entgegengesetzt ist.

Zu diesen drei Klassen von Bestimmtheiten, die ich ausser

meinem Mich-selbst-wahrnehmen oder Ich-sein in mir antreffe, kommen endlich noch solche, als deren Subjekt ich ein Wesen bin, für das es Gutes und Übles oder solches, dessen Sein, und solches, dessen Nichtsein von Wert ist, giebt: Gefühle der Lust und der Unlust, die nicht, wie z. B. der Kopfschmerz, Inhalte des sinnlichen Wahrnehmens sind, also mir nicht als leibliche Zustände meines Ich erscheinen, Begehrungen und Verabscheuungen, Thätigkeiten des Thun-wollens und des Lassen-wollens, und aus solchen Verhaltungsweisen und ihrer Verbindung mit Vorstellungen und Gedanken erwachsende Stimmungen und Gemütsbewegungen.

Nur, dass ich diese mannigfaltigen, von meinem Mich-selbst-wahrnehmen oder Ich-sein verschiedener Bestimmtheiten in mir finde, nicht, dass sie wirkliches Dasein (Dasein im transcendentalen Sinne des Wortes) in mir haben, habe ich eben behauptet. Wirkliches Dasein habe ich nur meinem Finden derselben, welches selbst ein Wahrnehmen ist, zugeschrieben. Wenn ich nun auch von nichts anderem als diesem Finden oder Wahrnehmen wüsste, dass es wirkliches Dasein in mir habe, so wüsste ich damit, dass ich ein Ding mit einer Mehrheit von Bestimmtheiten bin, denn das Wahrnehmen einer Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten ist selbst ein mannigfaltiges Wahrnehmen. Ich füge jetzt aber der Behauptung, dass ich jene Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten in mir finde, die weitere hinzu, dass auch sie selbst wirkliches Dasein in mir haben. Es ist mir eine Thatsache, dass jedes sinnliche Wahrnehmen, Einbilden, Denken, Fühlen usw., welches ich in mir wahrnehme, eine zu der Zeit, da ich es in mir wahrnehme, wirklich zu meinem Ich gehörende Bestimmtheit ist. In keiner dieser Verhaltungsweisen kann ich mir zu irgend einer Zeit begriffen zu sein scheinen, ohne wirklich darin begriffen zu sein, sowie ich mir nicht scheinen kann mich selbst wahrzunehmen, ohne es wirklich zu thun. Um ein Vorstellen im weitesten Sinne des Wortes, ein nicht-leibliches Fühlen, ein Begehren, ein Wollen in mir wahrnehmen zu können, muss ich wirklich vorstellen, fühlen, begehren, wollen.

Weiter noch würde die Behauptung gehen, es sei eine Thatsache, dass überhaupt alle Zustände, die ich in mir wahrnehme, mir auch wirklich zukämen. Dieselbe würde jedoch unrichtig sein. Denn ausgenommen werden müssen die teils in blossen Empfindungen, teils in blossen Erregungen der Lust oder der Unlust,

teils in Verbindungen einer Empfindung mit einer Erregung der Lust oder Unlust bestehenden Inhalte meines inneren sinnlichen Wahrnehmens, die mir als Bestimmtheiten zugleich eines körperlichen Dinges, nämlich meines Leibes, und meines sie wahrnehmenden Ich erscheinen, oder deren Wahrnehmung Wahrnehmung meiner selbst als eines körperlichen Dinges ist. Dass ich solche Zustände in mir wahrnehme, ist mir eine Thatsache, weiss ich durch Erfahrung, nicht aber auch, dass sie nicht blosse Phänomene seien, sondern wirkliches Dasein in mir haben, dass also mein wahrnehmendes Ich und mein Leib dasselbe Ding seien.

6. Indem ich nunmehr die Erkenntnis, dass ich selbst ein Ding bin, und dass in meiner gegenwärtigen Wesenheit mehrere objektive Bestimmtheiten als die meinigen, d. i. anders als wie in einem Ganzen seine Teile vereinigt sind, mit dem Ergebnisse der Entwickelung des Begriffes des Dinges mit mehreren Bestimmtheiten verbinde, schliesse ich, dass jene unvollständigen Bestimmtheiten meines Ich sämtlich Weisen einer und derselben allgemeinen vollständigen sind, die jedoch nicht zu jeder einzelnen von ihnen, sondern erst zu ihrer Vereinigung, also zu meiner vollständigen gegenwärtigen Wesenheit im Verhältnisse des Allgemeinen zum untergeordneten Besonderen steht (gleichwie die Bestimmtheit, die unter dem einen Gesichtspunkte betrachtet Haben in irgend einem Grössenverhältnisse stehender Seiten, unter dem anderen betrachtet, Haben in irgend einem Grössenverhältnisse stehender Winkel ist, zwar sowohl in der Gleichseitigkeit und der Ungleichseitigkeit, als auch in der Gleichwinkeligkeit und der Ungleichwinkeligkeit, aber wie ein Allgemeines in einem ihm untergeordneten Besonderen in keiner einzelnen dieser vier Bestimmtheiten, sondern erst in der Vereinigung einer der beiden ersten mit einer der beiden letzten enthalten ist).

In demselben Verhältnisse wie die unvollständigen singulären Bestimmtheiten, die gegenwärtig meine Wesenheit ausmachen, standen aber auch in jedem früheren Augenblicke, in welchem ich mich selbst wahrnahm, die damals, und werden in jedem späteren Augenblicke, in welchem ich mich selbst wahrnehmen werde, die dann in der Wesenheit meines Ich vereinigten zu einander stehen. Nun gehört zu der gegenwärtig meine Wesenheit bildenden Vereinigung unvollständiger singulärer Bestimmtheiten mein gegenwärtiges Mich-selbst-wahrnehmen selbst; desgleichen hat zu jeder

in einer früheren Zeit, in der ich mich selbst wahrgenommen habe, meine Wesenheit bildenden Vereinigung mein damaliges Mich-selbst-wahrnehmen gehört, und wird zu jeder in einer späteren Zeit, in der ich mich selbst wahrnehmen werde, meine Wesenheit bildenden dieses spätere Mich-selbst-wahrnehmen gehören; in allen Vereinigungen unvollständiger singulärer Bestimmtheiten, in denen zu irgend einer Zeit, da ich mich selbst wahrgenommen habe bezw. wahrnehmen werde, meine Wesenheit bestanden hat bezw. bestehen wird, ist also das allen in verschiedene Zeiten fallenden Thätigkeiten meines Mich-selbst-wahrnehmens gemeinsame Mich-selbst-wahrnehmen überhaupt enthalten. Mithin kann ich weiter schliessen, dass in allen unvollständigen singulären Bestimmtheiten, die jemals mit meinem Mich-selbst-wahrnehmen in meiner Wesenheit vereinigt sein können, eine allgemeine vollständige Bestimmtheit enthalten ist, die auch in meinem allgemeinen Mich-selbst-wahrnehmen enthalten ist. Nicht nur alle gegenwärtig in meiner Wesenheit vereinigten unvollständigen singulären Bestimmtheiten also, sondern auch alle, die in einer früheren oder späteren Zeit, in der ich mich selbst wahrgenommen habe bezw. wahrnehmen werde, zusammen mit meinem Mich-selbst-wahrnehmen meine Wesenheit ausgemacht haben bezw. ausmachen werden, sind verschiedene Weisen einer und derselben allgemeinen vollständigen.

An die vorstehenden beiden Schlüsse reiht sich noch ein dritter, der, wie der zweite, das Ergebnis des ersten, so seinerseits wieder das des zweiten erweitert. Wie nämlich in meinem Ich, so können auch in einem anderen das Vermögen, sich selbst wahrzunehmen, besitzenden Dinge während der Zeitstrecken, in denen es dieses Vermögen ausübt, keine anderen singulären Bestimmtheiten vereinigt sein als solche, in denen eine auch in seinem Sich-selbst-wahrnehmen enthaltene enthalten ist. Nennen wir daher ein Ding, welches das Vermögen sich selbst wahrzunehmen besitzt, eine Seele, so sind alle unvollständigen Bestimmtheiten, die zu irgend einer Zeit zu irgend einer Seele gehören können, während sie jenes Vermögen ausübt, alle mit dem Sich-selbst-wahrnehmen verträglichen psychischen Bestimmtheiten, Weisen einer und derselben allgemeinen vollständigen, Modi eines allen Seelen, während sie sich selbst wahrnehmen, gemeinsamen und ihnen eigentümlichen Attributs.

7. Das Wort Vorstellen ist, auch wenn es in dem weitesten Sinne, im Sinne von Haben eines Gegenstandes seitens einer Seele mit oder ohne weitere Beschäftigung mit ihm genommen wird, ohne Zweifel kein blosser Sammelname, sondern Bezeichnung eines wirklichen Begriffes. In allen den Verhaltungsweisen der Seele, die mir unter dem Namen des Vorstellens (im weitesten Sinne des Wortes) als in einem Allgemeinen übereinstimmende zu einer Klasse zusammenfassen, tritt uns wirklich ein ihnen eigentümliches Allgemeines entgegen. Das allen Wesen, die das Vermögen des Vorstellens besitzen, während der Zeitstrecken, in denen sie wirklich vorstellen, eigentümliche, also auch allen Wesen, die das Vermögen sich selbst wahrzunehmen besitzen, während der Zeitstrecken, in denen sie sich selbst wahrnehmen, zukommende Attribut besteht mithin entweder in dem, was wir in dem allgemeinen Begriffe der Vereinigung aller in einem Wesen vereinigten gleichzeitigen Vorstellungsthätigkeiten denken und als vollständiges Vorstellen oder vorstellendes Bewusstsein bezeichnen können, oder im Bewusstsein überhaupt, wenn darunter eine Bestimmtheit verstanden wird, die unter mehreren Gesichtspunkten betrachtet werden kann und, unter einem dieser Gesichtspunkte betrachtet, sich als vorstellendes Bewusstsein darstellt, also zu diesem in demselben Verhältnisse steht, wie die Gattungswesenheit der n-Ecke zum Seiten-haben oder zum Winkel-haben, oder endlich in einer Bestimmtheit X, die in mehrere nur subjektiv verschiedene Bestimmtheiten, X_1, X_2 usw., von denen eine, etwa X_1, im Bewusstsein wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist, zerlegt werden kann.

Prüfen wir diese drei Annahmen, so sehen wir sogleich, dass die erste der Erfahrung widerstreiten würde, denn es ist eine Thatsache, dass zu den wirklich in unserem Ich vereinigten Bestimmtheiten solche gehören, von denen es unmittelbar evident ist, dass sie nicht besonderen Weisen des Vorstellens oder des Habens eines Gegenstandes sind, nämlich mindestens die uns nicht als leibliche Zustände erscheinenden Gefühle der Lust und der Unlust, deren Realität uns unmittelbar gewiss ist.

Der zweiten Annahme steht diese Thatsache nicht entgegen, denn wenn das Vorstellen nur eine einseitige Ansicht des Bewusstseins ist, so ist es denkbar, dass eine andere einseitige Ansicht desselben im Fühlen besteht, dass also die Gefühle beson-

dere Weisen des Bewusstseins sind, obwohl sie zum vorstellenden Bewusstsein nicht in diesem Verhältnisse stehen (sowie die Gleichwinkeligkeit und die Ungleichwinkeligkeit besondere Weisen des Figurseins, aber nicht des Seiten-habens sind). Auch sonst giebt es, soviel ich sehe, keine Thatsache, die für sich allein hinreichte, die zweite Annahme zu widerlegen. Dasselbe gilt aber auch bezüglich der dritten. Die Erfahrung giebt uns also keine Auskunft darüber, ob das Bewusstsein selbst oder ob eine in ihm enthaltene allgemeinere und vollständigere Bestimmtheit X das allen Wesen, die das Vermögen des Vorstellens besitzen, in den Zeitstrecken, während derer sie es ausüben, gemeinsame und ihnen eigentümliche Attribut ist. Aber wir bedürfen der Erfahrung auch nicht, um uns für eine dieser beiden Möglichkeiten entscheiden zu können. Die Wahrheit der ersten und die Unwahrheit der zweiten ergiebt sich ohne weiteres aus einer Erkenntnis, zu der wir durch die blosse Betrachtung dessen, was wir im Begriffe des Bewusstseins denken (die blosse Betrachtung des Bewusstseins, soweit wir es durch seinen aus der Wahrnehmung unserer selbst geschöpften Begriff vor Augen haben) gelangen könne — nämlich der Erkenntnis, dass es keine Bestimmtheit X_1 giebt, die zu dem Undefinierbaren und Unbeschreiblichen, was wir Bewusstsein nennen, im Verhältnisse des allgemeinen zum Besonderen stände, oder dass das Bewusstsein etwas ganz und gar Eigentümliches, mit nichts Anderem, was vorgestellt werden kann, Vergleichbares ist.

Dass wenigstens die Gefühle, ausgenommen diejenigen, die zu den Gehalten unseres inneren sinnlichen Wahrnehmens gehören, also uns als Zustände unseres Leibes erscheinen, Modi des Bewusstseins seien, würde auch aus der Voraussetzung folgen, dass uns nicht nur das Dasein jedes Bewusstseinsmodus, den wir in uns wahrnehmen, eine Thatsache sei, sondern auch umgekehrt jeder Inhalt unseres Wahrnehmens, dessen Dasein uns eine Thatsache sei, in einem Modus des Bewusstseins bestehe. Denn ohne Zweifel können wir, ebensowenig wie ein Wahrnehmen oder ein Einbilden oder ein Denken, ein nicht-leibliches Gefühl in uns wahrnehmen (z. B. den Lustzustand, der gebunden ist, nicht an eine im Gaumen ihren Sitz habende Geschmacksempfindung selbst, sondern an das Wahrnehmen einer solchen, oder der Unlustzustand, der nicht mit dem im Zahne wahrgenommenen oder, wie gewöhnlich gesagt wird, gefühlten Schmerze identisch ist, sondern

sich an das Wahrnehmen oder Fühlen dieses leiblichen Schmerzes haftet), ohne damit sein wirkliches Dasein zu erfahren. Allein jener Voraussetzung könnte so lange die Zustimmung verweigert werden, als nicht gezeigt sei, wie es möglich sei, überhaupt durch Erfahrung das Dasein von irgend etwas und insbesondere dasjenige unserer selbst zu erkennen. Der Versuch, diese schwierige Frage zu beantworten, aber würde sich zu weit von der Aufgabe der gegenwärtigen Untersuchung entfernen.[1])

8. Es gehört nicht zu meiner gegenwärtigen Aufgabe, das Bewusstsein, inwiefern es vorstellendes ist, einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Doch Eine die Natur desselben betreffende Überzeugung, eine sich unmittelbar an das, was oben über die Mannigfaltigkeit der psychischen Bestimmtheiten ausgeführt wurde, anschliessende, glaube ich hier nicht beiseite lassen zu dürfen.

Ich nehme, stellte ich oben fest, mich selbst wahr als ein mit mir, dem es wahrnehmenden Subjekte, identisches Objekt, also als ein mich selbst wahrnehmendes und so das, was ich mit dem Worte Ich meine, seiendes Wesen, und ausser diesem Mich-selbst-wahrnehmen oder Ich-sein nehme ich von mir wahr als Verhaltungsweisen meines sich selbst wahrnehmenden Ich innere sinnliche Wahrnehmungen d. i. Wahrnehmungen von Bestimmtheiten als solchen, die zugleich zu einem körperlichen Dinge, meinem Leibe, und zu meinem sich selbst wahrnehmenden Ich gehören, äussere sinnliche Wahrnehmungen, Einbildungsvorstellungen, Gedanken, Gefühle der Lust und der Unlust, Willensentscheidungen, Gemütsbewegungen, und zwar so nehme ich alle diese Verhaltungsweisen in mir wahr, dass mir die transscendentale Realität nicht bloss meines sie zum Inhalte habenden Wahrnehmens, sondern auch ihrer selbst eine Thatsache ist. Ich kann, fand ich, keine von ihnen wahrnehmen, ohne dass sie wirkliches Dasein hätte. Es kann aber auch, füge ich jetzt hinzu, keine von ihnen wirkliches Dasein in mir haben, ohne dass ich sie in mir als die meinige wahrnehme. Mein Bewusstsein hat alle diese Modi zu der Zeit, da sie seine Modi sind, in der Weise des Wahrnehmens

[1]) Ich habe mich eingehend mit ihr und der mit ihr im engsten Zusammenhange stehenden, wie ein Wesen sich selbst als ein sich selbst wahrnehmendes wahrnehmen könne, in den „Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie" und dem „System des objektiven Idealismus" beschäftigt.

zum Inhalte; es kann nicht anders Bewusstsein sein, als indem es Wahrnehmung seiner selbst ist und aller derjenigen von seinen Modis, die uns dadurch, dass wir sie einmal wahrgenommen haben, bekannt, die also überhaupt unserem Wahrnehmen zugänglich sind.

Ich kann insbesondere nichts vorstellen (wahrnehmend oder einbildend oder denkend), ohne dieses inhaltlich bestimmte Vorstellen wahrzunehmen, und zwar als eine Bestimmtheit meines sich selbst wahrnehmenden Ich, wenn ich auch nicht darauf merke, mich nicht auf sein Dasein für mich besinne; es findet in mir so statt, dass ich es in mir erlebe. Dass es keine Vorstellungen (Vorstellungsthätigkeiten) giebt, die unbewusst in dem Sinne des Wortes sind, in welchem, wohl ungenau, die Thätigkeiten, die nicht selbst im Bewusstsein oder eine Bewusstseinsweise sind, so genannt werden, versteht sich von selbst; von unbewussten Vorstellungen in diesem Sinne des Ausdruckes zu reden, wäre ein contradictio in adjecto. Aber auch, dass es unbewusste Vorstellungen nicht geben kann, wenn darunter solche verstanden werden sollen, die nicht zum Bewusstseins*inhalte* des vorstellenden Subjektes gehören, keine Vorstellungen, deren sich der Vorstellende nicht als der seinigen bewusst ist (wenn auch, ohne sie zu beachten), halte ich für unmittelbar evident. Man braucht, um sich davon zu überzeugen, nur das ins Auge zu fassen, was wir mit dem Ausdrucke, durch den wir die allgemeine Natur der Vorstellungen beschrieben, dem Ausdrucke Haben eines Gegenstandes, meinen, nur das implicite darin Enthaltene zu bemerken. Es ist eine Erkenntnis aus dem blossen Begriffe des Vorstellens als Habens eines Gegenstandes, wie die Erkenntnis, dass jede Seiten habende Figur Winkel, dass jeder Ton eine gewisse Stärke, Höhe und Klangfarbe, dass jede Bewegung eine gewisse Richtung und Geschwindigkeit hat, Erkenntnisse aus den blossen Begriffen der Seiten habenden Figur, des Tones, der Bewegung sind.

Ich behaupte hiermit keineswegs, dass ein bewusstes Wesen ganz in dem, was es von sich wahrnehme, aufgehe, dass es gar nichts ihm Unbewusstes in ihm gebe. Unsere Seele ist freilich nichts weiter als unser individuelles Bewusstsein, und wir sind uns aller Seiten und Modi unseres Bewusstseins, die überhaupt Inhalte unseres Wahrnehmens sein können, wahrnehmend bewusst. Aber diese Behauptung lässt die Möglichkeit offen, dass es Seiten

und Modi des Bewusstseins giebt, die sich jederzeit unserem Wahrnehmen entziehen, von denen wir uns also gar keine Vorstellung machen können, die nur von dem universalen, alle anderen Bewusstseinsindividuen als seine Teile in sich schliessenden Bewusstseins (wenn wir mit SPINOZA ein solches annehmen wollen) erkannt werden. Selbst inwiefern unser Bewusstsein vorstellendes ist, haben wir nicht das Recht, ohne Beweis von ihm zu behaupten, dass es sich ohne Rest unserem Wahrnehmen kund gebe. Das freilich ist unmittelbar evident, dass von den Inhalten der in ihm vereinigten Vorstellungsthätigkeiten, z. B. von der gesehenen oder eingebildeten Farbe, soweit sie gesehen oder eingebildet wird, nichts unserem Wahrnehmen unserer selbst als eines vorstellenden Wesens entgeht, aber damit ist nicht gesagt, dass wir uns auch dieser Thätigkeiten oder Vorgänge selbst, unseres Sehens, Hörens, Einbildens, Denkens, vollkommen bewusst wären. Doch nicht bloss zweifelhaft, sondern offenbar unrichtig scheint mir die Annahme zu sein, dass unsere Seele weiter nichts sei, als was sich uns von ihr in der Wahrnehmung unserer selbst zu erkennen gebe. Denn hätten wir ein vollständiges und vollkommen deutliches Bewusstsein von allem, was in ihr ist und geschieht, so müssten wir nicht bloss ihre inneren, sondern auch ihre äusseren Bestimmtheiten, also ihren Zusammenhang mit anderen an sich existierenden Dingen und folglich solche Dinge selbst in ihrer transcendentalen Realität wahrnehmen; es müsste uns ferner bezüglich aller uns bekannten in ihrem Bewusstsein vereinigten objektiv verschiedenen Bestimmtheiten unmittelbar ebenso evident sein wie bezüglich der in der Quadratnatur vereinigten Gleichseitigkeit und Gleichwinkeligkeit, dass sie in dem logischen Verhältnisse zu einander stehen, welches oben als die Bedingung für die Vereinbarkeit objektiv verschiedener Bestimmtheiten in demselben Dinge nachgewiesen wurde; und endlich müssten wir (nach dem Prinzipe des zureichenden Grundes und dem, wie ich anderwärts gezeigt habe, daraus folgenden der Kausalität) alle ihre vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Accidentien in analytischen Urteilen zu erkennen imstande sein; alles dies ist aber offenbar nicht der Fall.

9. Das Bewusstsein ist nicht bloss überhaupt ein allen vorstellenden Wesen gemeinsames, sondern das ihnen als vorstellendem Wesen eigentümliche oder ihr Gattungattribut. Denn da die

allgemeine Bestimmtheit, in deren Vereinigung mit dem ganzen d. i. alle gleichzeitigen Vorstellungsthätigkeiten eines Wesens in sich vereinigenden Vorstellen das Bewusstsein besteht, oder, falls mehrere allgemeine Bestimmtheiten mit dem ganzen Vorstellen vereinigt sein sollten, jede von ihnen mit dem letzteren objektiv identisch ist (wie das Winkel-haben mit dem Seiten-haben), so ist nicht nur jedes vorstellende Wesen ein bewusstes, sondern auch jedes bewusste ein vorstellendes. — Nun kann, wie oben gezeigt wurde, ein Wesen nicht vorstellen, ohne sich selbst als ein sich selbst wahrnehmendes wahrzunehmen. Bleiben wir mithin dabei, die Seele als ein das Vermögen, sich selbst wahrzunehmen, besitzendes Wesen zu definieren, so ist das Bewusstsein, indem es das allen Wesen, die das Vermögen des Vorstellens besitzen und ausüben, eigentümliche Attribut (die ihnen eigentümliche vollständige allgemeine Bestimmtheit) ist, auch das allen in der Ausübung ihres Vermögens, sich selbst wahrzunehmen, begriffenen Seelen eigentümliche.

Auf die Frage nach dem allen Dingen, die Seelen seien, so oft und so lange sie es seien, schlechthin, also auch in den Zeitstrecken, während derer sie nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach sich selbst wahrnehmende Wesen seien, eigentümlichen Attribute wäre hiernach zu antworten, es bestehe in dem den bewussten und den bewusstlosen Seelen gemeinsamen Vermögen des Bewusstseins, wenn es möglich wäre, dass ein Wesen jemals das Vermögen des Sich-selbst-wahrnehmens besitze, ohne es auszuüben. Das aber ist nicht der Fall. Ist, wie ausgemacht wurde, in dem Begriffe des ganzen Vorstellens oder des vorstellenden Bewusstseins kein allgemeinerer enthalten, so hat ein Wesen, welches das Vermögen des Vorstellens gegenwärtig ausübt oder jemals ausgeübt hat oder jemals ausüben wird, es ohne Unterbrechung ausgeübt, so lange es existiert hat, und wird es ohne Unterbrechung ausüben, so lange es existieren wird. Es giebt dann gar kein Vermögen des Vorstellens, wenn darunter verstanden wird, nicht das in dem Vorstellen enthaltene Vorstellenkönnen (die in der Wirklichkeit des Vorstellens enthaltene Möglichkeit desselben), sondern eine Bestimmtheit von der Art, dass ein sie besitzendes nicht-vorstellendes Ding zu einem vorstellenden werden müsse, sobald gewisse Umstände eintreten. Denn, wie ich hier glaube voraussetzen zu dürfen, träte an die Stelle eines

individuellen vorstellenden Bewusstseins eine nicht unter den Begriff des Bewusstseins fallende, also, nach dem über die Natur des Bewusstseins Ausgemachten, eine mit dem Bewusstsein völlig unvergleichbare individuelle Essenz, so wäre dieser Vorgang nicht eine Veränderung eines mit sich identisch bleibenden Dinges, sondern Vergehen eines Dinges und sich unmittelbar daran schliessendes Entstehen eines anderen. Das aktuelle Bewusstsein ist demnach ein allen Seelen in allen ihren möglichen Zuständen gemeinsames und näher das ihnen eigentümliche oder ihre Gattungswesenheit ausmachende Attribut.

II.

Das Fühlen.

1. Was die gegenwärtige Untersuchung, deren nächste Aufgabe darin besteht, ihr bisheriges Ergebnis, soweit es die Gefühle betrifft, näher zu bestimmen und die ihm anhaftenden Schwierigkeiten zu beseitigen, unter Gefühl und Fühlen versteht, wurde bereits angedeutet. Sie nennt so die Erregungen der Lust und der Unlust, behält sich jedoch für den Fall, dass sie mit den Zuständen der Lust und der Unlust in einem Allgemeineren übereinstimmende physische Bestimmtheiten anzunehmen sich genötigt sehen sollte, das Recht vor, auch diese zu den Gefühlen zu rechnen, also den Gefühlen der Lust und der Unlust indifferente oder neutrale zur Seite zu stellen. Mit dem allgemeinen Sprachgebrauche stimmt freilich diese Bestimmung insofern nicht überein, als es ihm entspricht, wenn wir in Beziehung auf eine Lust oder Unlust in demselben Sinne sagen, dass wir sie fühlen, wie in Beziehung auf eine Farbe, dass wir sie sehen, oder auf einen Ton, dass wir ihn hören, also mit dem Worte Fühlen ein inhaltlich eigentümliches Wahrnehmen bezeichnen, und demgemäss unter Gefühlen Wahrnehmungen gewisser Art verstehen; doch auch das, was alsdann das Gefühlte heissen müsste, den von uns wahrgenommenen Zustand der Lust oder der Unlust, gestattet er als Fühlen oder Gefühl zu bezeichnen, wo dann diesen Wörtern eine Objektsbezeichnung nur in einem analogen Sinne wie z. B dem Worte Leben in dem Ausdrucke: „Ein glückliches Leben leben“ oder dem Worte Gehen in dem Ausdrucke „Einen schweren Gang gehen“ beigefügt werden kann.

Wie schon oben festgestellt wurde, ist es eine Thatsache, nicht bloss, dass wir Gefühle in uns wahrnehmen, sondern auch, dass deren wirklich in uns auftreten. Es gehört allerdings zur Natur der Gefühle der Lust und der Unlust, Inhalte unseres wahrnehmenden Bewusstseins zu sein, doch thut ihre Unabtrennbarkeit von ihrem Wahrgenommen-werden ihrer Wirklichkeit (ihrer transcendentalen Realität) keinen Eintrag. Sonst müssten auch alle Vorstellungsthätigkeiten, die wir in uns finden, blosse Phänomene sein. Wenn auch das esse dem blossen percipi entgegengesetzt ist, so liegt doch kein Widerspruch in dem Gedanken, dass es Bestimmtheiten und Dinge gebe, zu deren esse das percipi ihrer selbst im Originale, nicht dasjenige von Bildern, die sie erst in der Seele hervorriefen, notwendig hinzukomme.

Nicht alle Gefühle jedoch, die wir in uns wahrnehmen, nehmen wir, wie ebenfalls schon oben bemerkt wurde, so in uns wahr, dass uns ihre Wirklichkeit eine Thatsache ist. Ausgenommen sind nämlich diejenigen, welche wir wie z. B. den Kopfschmerz oder die mit einer Geschmacksempfindung verbundene Lust oder Unlust, in Beziehung auf die wir diese Empfindung angenehm oder unangenehm nennen, gleich unseren Empfindungen als Bestimmtheiten zugleich unseres Leibes und unseres sie wahrnehmenden Ich wahrnehmen (vergl. oben I, 5). Näher sind wir jetzt, nachdem wir erkannt haben, dass in einer Seele keine anderen Bestimmtheiten vereinigt sein können als solche, die Modi des Bewusstseins sind, die transcendentale Realität der Gefühle dieser Art wie auch der Empfindungen nicht nur zu bezweifeln, sondern zu verneinen berechtigt; denn offenbar kann das Bewusstsein als eine Bestimmtheit, in der nichts von Sein im Raume enthalten ist, keine Modi haben, die leibliche Zustände wären. Es wäre freilich lächerlich, zu behaupten, dass wir, wenn wir ein leibliches Gefühl deutlich in uns wahrnehmen, z. B. eine mit einer Geschmacksempfindung verknüpfte Lust oder Zahnschmerz oder Übelkeit, uns nicht wirklich in einem Zustande der Lust oder Unlust befänden, sondern nur zu befinden schienen. Das behaupten, hiesse eine Thatsache leugnen, die womöglich noch offenbarer ist als die der Wirklichkeit der Vorstellungsthätigkeiten, die wir in uns finden. Aber der Zustand der Lust oder Unlust, in dem wir uns unleugbar wirklich befinden, wenn wir ein leibliches Gefühl in uns wahrnehmen, ist nicht dieses leibliche im

Gaumen oder im Zahne oder in den Eingeweiden in Verbindung mit einer Empfindung oder auch ohne eine solche seinen Sitz habende Gefühl, sondern knüpft sich an das sinnliche Wahrnehmen desselben, wie es selbst sich in vielen Fällen an eine leibliche Empfindung knüpft; er ist diejenige geistige und näher sinnliche Lust oder Unlust, in Beziehung auf die — nicht eine leibliche Empfindung, sondern das (gewöhnlich als Fühlen bezeichnete) Wahrnehmen einer leiblichen Lust oder Unlust angenehm oder unangenehm ist. Wir können kein leibliches Gefühl wahrnehmen, ohne dieses sinnliche Wahrnehmen selbst, welches ein Bewusstseinsmodus von transcendentaler Realität ist, als mit einem sinnlichen aber nicht leiblichen Gefühle verknüpft, also als etwas Angenehmes oder Unangenehmes wahrzunehmen; und das letztere Wahrnehmen täuscht uns nicht; das seinen Inhalt bildende wirklich stattfindende sinnliche Wahrnehmen eines leiblichen Zustandes scheint uns nicht bloss angenehm oder unangenehm zu sein, sondern ist es wirklich.

Dass Fühlen und Vorstellen verschieden sind, ist unverkennbar. Als vereinbare Bestimmtheiten — auch davon überzeugten wir uns schon früher — können sie aber, wenn von den leiblichen oder bloss phänomenalen Gefühlen abgesehen wird, nicht ganz und gar objektiv verschieden sein, sondern es muss zwei nur subjektiv verschiedene Bestimmtheiten geben, von denen die eine in jedem ganzen d. i. alle gleichzeitigen Vorstellungsthätigkeiten eines Wesens in sich vereinigende Vorstellen und die andere in jedem ganzen Fühlen wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist. Nun ist in keinem ganzen Vorstellen eine allgemeinere Bestimmtheit enthalten als diejenige, die mir in dem Begriffe des ganzen Vorstellens überhaupt oder des vorstellenden Bewusstseins, und in keinem ganzen Fühlen (wenn die Bedeutung dieses Wortes so bestimmt wird, dass sie die Möglichkeit indifferenter Gefühle nicht ausschliesst) eine allgemeinere als diejenige, die wir in dem Begriffe des ganzen Fühlens überhaupt denken. Folglich sind diese beiden Bestimmtheiten, das ganze Vorstellen überhaupt und das ganze nicht-leibliche Fühlen überhaupt, nur subjektiv verschieden, wenn auch der Unterschied zwischen einem einzelnen ganzen Vorstellen und einem einzelnen ganzen Fühlen in allen Fällen ein objektiver sein sollte, sowie ja auch z. B. die Objektivität der Unterschiede zwischen der Gleichseitigkeit und der Gleichwinkelig-

keit, der Gleichseitigkeit und der Ungleichwinkeligkeit, der Ungleichseitigkeit und der Gleichwinkeligkeit, der Ungleichseitigkeit und der Ungleichwinkeligkeit nicht hindert, dass das Haben von Seiten, die in irgend einem Grössenverhältnisse zu einander stehen, überhaupt und das Haben von Winkeln, die in irgend einem Grössenverhältnisse zu einander stehen, überhaupt, objektiv identische Bestimmtheiten sind. Die allgemeinen Bestimmtheiten Ganzes Vorstellen und Ganzes nicht-leibliches Fühlen sind wechselseitig implicite in einander enthalten oder einseitige Ansichten einer und derselben Bestimmtheit, des Bewusstseins überhaupt, sodass jedes vorstellende Wesen notwendig ein zugleich fühlendes und jedes fühlende notwendig eine zugleich vorstellendes ist, obwohl zugestanden werden muss, dass dasjenige, was von der Natur des vorstellenden, und dasjenige, was von der Natur des fühlenden Bewusstseins sich unserem beschränkten Wahrnehmungsvermögen zu erkennen giebt, also die Inhalte der Begriffe, die wir vom vorstellenden und vom fühlenden Bewusstsein haben, nicht in diesem Verhältnisse zu einander stehen. Das ganze Bewusstsein ist, mit Rehmke zu reden, gegenständliches, das ganze nicht-leibliche Fühlen zuständliches Bewusstsein, und gegenständliches und zuständliches Bewusstsein sind dieselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehene allgemeine Bestimmtheit.

2. Eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Fühlen und Vorstellen ergiebt sich aus der Thatsache, dass ein Fühlen und ein Vorstellen nicht bloss (wie z. B. die mit dem Hören eines Gesangsvortrags in uns entstehende Lust und der Anblick des Sängers, oder der Schmerz, den uns die Nachricht von dem Tode einer geliebten Person verursacht, und die gleichzeitige Wahrnehmung irgend eines der umgebenden Dinge) überhaupt in unserer Seele zusammensein, sondern (wie z. B. die Lust, mit der wir den Wohlklang einer Stimme hören und dieses Hören, oder die durch eine Nachricht in uns hervorgerufene Betrübnis und das Wissen des berichteten Ereignisses) in der engeren Beziehung zu einander stehen können, dass die Lust oder Unlust an dem Vorstellen oder, was dasselbe heisst, dass das Vorstellen in Beziehung auf die Lust oder Unlust unmittelbar angenehm oder unangenehm ist. Hieraus folgt nämlich, dass nicht nur einige Vorstellungsthätigkeiten, sondern a l l e zu einem Fühlen, und nicht nur einige Gefühlszustände, sondern alle zu einem Vorstellen in

der beschriebenen engeren Beziehung stehen, dass also jedes Fühlen ein Vorstellen zum Substrate hat, und jedes Vorstellen Substrat eines Fühlens, also, falls es keine indifferenten Gefühle giebt, entweder unmittelbar angenehm oder unangenehm ist.

Ich beweise dies folgendermassen. Man bildet aus dem Begriffe eines Besonderen den eines übergeordneten Allgemeinen nicht dadurch, dass man irgend eine Bestimmtheit ganz und gar aus ihm ausscheidet, sondern dadurch, dass man irgend eine besondere Bestimmtheit durch eine allgemeinere ersetzt (vergl. o. I, 1), z. B. den Begriff des Dreieckes aus dem des gleichseitigen Dreieckes nicht dadurch, dass man aus diesem die Gleichseitigkeit samt allen in ihr enthaltenen allgemeineren Bestimmtheiten fortlässt, sondern dadurch, dass man an die Stelle der Gleichseitigkeit die darin enthaltene allgemeinere des Habens von Seiten, die in irgend einem Grössenverhältnisse zu einander stehen, setzt. Steht ein Begriff a zu einem anderen A in dem Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen, so ist in jeder zum Inhalte von a gehörenden Bestimmtheit, die nicht auch zum Inhalte von A gehört, eine allgemeinere zum Inhalte von A gehörende enthalten. Auf den Einwand, dass doch z. B. in den geruchlosen Blumen das Riechen einfach fehle oder in den ruhenden Körpern das Sich-bewegen, und daher in dem allgemeinen Begriffe der Blume keine Bestimmtheit, die zum Riechen, und im allgemeinen Begriffe des Körpers keine, die zum Sich-bewegen im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen stehe, enthalten sei, — auf diesen Einwand erwidere ich, dass aus der behaupteten Thatsache geschlossen werden müsste, in den Begriffen der geruchlosen Blume und des ruhenden Körpers und weiter in den allgemeineren der Blume und des Körpers sei ein Widerspruch enthalten, und dass dieser Schluss der Erfahrung nur dann widerstreiten würde, wenn die transcendentale Realität der Objekte unserer Erfahrung nachgewiesen wäre, da wir nur von einem an sich existierenden Dinge, nicht auch von einem blossen Phänomene verlangen könnten, dass sein Begriff keinen Widerspruch enthalte. Demnach gehört die thatsächlich einigen Vorstellungsthätigkeiten eigene Bestimmtheit, Substrat eines Fühlens zu sein, entweder zum Inhalte des Begriffes des Vorstellens überhaupt oder es ist in ihr eine zu diesem Inhalte gehörende allgemeinere enthalten. Das letztere aber ist unmöglich, denn giebt es, wie oben ausgemacht wurde, keine

Bestimmtheit, die im Fühlen wie das Allgemeine im untergeordneten Besonderen enthalten wäre, so auch keine, die zu der Bestimmtheit, Substrat eines Fühlens zu sein, in diesem Verhältnisse stände. Folglich gehört die Bestimmtheit, Substrat eines Fühlens zu sein, zum Inhalte des allgemeinen Begriffes des Vorstellens oder, was dasselbe heisst, ist jedes Vorstellen Substrat eines Fühlens. Und in ganz analoger Weise lässt sich beweisen, dass auch umgekehrt jedes Fühlen ein Vorstellen zum Substrate hat.

Da ferner, wie wohl niemand bestreiten wird, keine Lust oder Unlust bloss insofern, als ihr etwas mit einer andern Lust oder Unlust gemeinsam ist, als m. a. W. eine allgemeine Weise der Lust oder Unlust in ihr enthalten ist, sondern jede in ihrer ganzen Eigentümlichkeit Lust oder Unlust an einem gewissen Vorstellen ist, oder, was dasselbe heisst, da einem Vorstellen sein eigentümliches Angenehmsein oder Unangenehmsein durch seine Beziehung zu einem eigentümlichen Gefühle der Lust oder Unlust zukommt, das eigentümliche Angenehmsein oder Unangenehmsein eines Vorstellens aber nach dem Prinzipe des zureichenden Grundes durch dessen eigentümliche Natur vollständig bestimmt oder implicite darin enthalten ist, so ist auch jedes Fühlen seiner ganzen Eigentümlichkeit nach in einem Vorstellen implicite enthalten oder dadurch bestimmt. Fragen wir nun, ob auch umgekehrt jedes Vorstellen vollständig durch das mit ihm als seinem Substrate verbundene Fühlen vollständig bestimmt, also implicite darin enthalten ist, so giebt uns die blosse Erfahrung darüber keine Auskunft. Wir können nicht durch blosse Beobachtung feststellen, ob unsre Lust oder Unlust an irgend einem Vorstellen sich auf dasselbe in seiner ganzen Bestimmtheit oder nur auf ein in ihm enthaltenes Allgemeines beziehe, ob m. a. W. ein angenehmes oder unangenehmes Vorstellen sein ganz bestimmtes Angenehmsein oder Unangenehmsein erst durch seine Eigentümlichkeit oder schon durch ein in ihm enthaltenes Allgemeines besitze, ob z. B. die mit dem Hören eines gewissen Wohlklanges verbundene Lust nur gerade durch diesen Wohlklang oder auch durch einen mehr oder weniger von ihm verschiedenen hervorgerufen werden könne. Aber wir bedürfen hier auch nicht der Erfahrung. Denn die Umkehrbarkeit des Satzss, dass jedes Fühlen implicite in dem sein Substrat bildenden Vorstellen enthalten ist, folgt aus ihm selbst. Wenn nämlich eine Bestimmtheit a in einer Bestimmt-

heit b, nicht aber auch umgekehrt b in a implicite enthalten ist, so muss es, wie wir in der dem Begriffe des Dinges gewidmeten Betrachtung (o. I, 2) fanden, eine Bestimmtheit m geben, die in b explicite (wie das Allgemeine im Besonderen) enthalten ist, und zu a in dem Verhältnisse steht, dass sie wechselseitig implicite ineinander enthalten sind, oder eine Bestimmtheit n, die zu b in dem Verhältnisse steht, dass sie wechselseitig implicite ineinander enthalten sind, und in der a wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist, muss also a, um implicite in einer Bestimmtheit b enthalten zu sein, die nicht implicite in ihr enthalten ist, eine allgemeine Bestimmtheit sein, und mithin könnte ein singuläres Fühlen nicht implicite in einem (singulären) Vorstellen enthalten sein, wenn dieses nicht auch implicite in ihr enthalten wäre.

Dass zwei Bestimmtheiten einander wechselseitig vollständig bestimmen oder wechselseitig implicite ineinander enthalten sind, heisst nichts anderes als dass sie zwar subjektiv verschieden aber okjektiv identisch sind. Durch die Tatsache, dass es Gefühle giebt, die Lust oder Unlust an einem Vorstellen sind, oder in Beziehung auf die ein Vorstellen angenehm oder unangenehm ist, wird demnach die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Fühlen und dem Vorstellen, von der wir ausgingen, dass nämlich das ganze gegenwärtige Vorstellen einer Seele oder ihr vorstellendes Bewusstsein und ihr ganzes gegenwärtiges Fühlen oder ihr fühlendes Bewusstsein bei subjektiver Verschiedenheit objektiv identisch seien, näher dahin bestimmt, dass in diesem Verhältnis auch jedes einzelne Fühlen zu einem Vorstellen und jedes einzelne Vorstellen zu einem Fühlen stehe.

3. Die eben dargelegte nähere Bestimmung des Verhältnisses des Fühlens zum Vorstellen bedarf der Verteidigung gegen den Vorwurf, dass sie der Erfahrung widerstreite. Das Vorkommen von Verbindungen eines Vorstellens und eines Fühlens allerdings, die so enge sind, dass uns das Fühlen als Lust oder Unlust an dem Vorstellen oder, was dasselbe ist, das Vorstellen als ein Angenehmes oder Unangenehmes erscheint, wird niemand in Zweifel ziehen. Aber es giebt Tatsachen, die zu beweisen scheinen, dass ein Vorstellen und ein Fühlen in jener engen Weise verbunden sein können, ohne ganz und gar objektiv identisch zu sein. Und auch, dass nicht alle Vorstellungen mit einem Gefühle und nicht Gefühle mit einem Vorstellen so verbunden seien, scheint die Erfahrung zu bezeugen.

Beschränken wir uns vorerst darauf, diejenigen Verbindungen eines Vorstellens und eines Fühlens in Betracht zu ziehen, die sich dadurch auszeichnen, dass das Fühlen Lust oder Unlust an dem Vorstellen ist oder das Vorstellen durch das Fühlen die Bedeutung eines Angenehmen oder Unangenehmen erhält, so müsste eine diesem Gebiete angehörende Thatsache, die bewiese, dass ein Vorstellen nicht mit dem in der angegebenen Weise zu ihm gehörenden Fühlen und ein Fühlen nicht mit dem zu ihm gehörenden Vorstellen objektiv identisch zu sein brauche, bestehen entweder darin, dass zu gleichen Vorstellungen verschiedene Gefühle, oder darin, dass zu gleichen Gefühlen verschiedene Vorstellungen gehören können.

In der That lehrt die Erfahrung, dass aus einer Vorstellung und einem zu ihr gehörenden Gefühle bestehende Paare psychischer Bestimmtheiten vorkommen, die sich so zueinander verhalten, dass wir zwischen den Vorstellungen keinen Unterschied aufzufinden vermögen, während ein sehr beträchtlicher zwischen den Gefühlen, wenn auch vielleicht nur hinsichtlich der Intensität und des Verhältnisses zu dem Gegensatze von Lust und Unlust, sich uns zu erkennen giebt. Z. B. eine Lieblingsspeise unsrer Kinderzeit gewährt uns gegenwärtig nur noch geringen Genuss oder ist uns sogar unangenehm, während doch die Geschmacksempfindung, die sie erregte, dieselbe geblieben ist oder sich doch jedenfalls nicht in gleichem Masse wie das Verhalten unsers Gefühls zu ihr verändert hat. Oder wenn auch eine Landschaft heute so aussieht wie gestern, so sind wir doch vielleicht heute weniger wie gestern disponiert, uns ihrer Schönheit zu erfreuen. Oder das Bewusstsein, bewundert zu werden, beglückt den Bewunderten mehr oder weniger, jenachdem er mehr oder weniger eitel ist. Allein da wir uns, wie wir schon früher fanden, unserer Vorstellungstätigkeiten nur in so unvollkommener Weise bewusst sind, dass wir sie nicht, inwiefern sie Thätigkeiten (Verhaltungsweisen) der Seele sind, sondern nur hinsichtlich ihrer Inhalte miteinander vergleichen können, so steht der Annahme nichts im Wege, dass zwei mit verschiedenen Gefühlen verbundene Vorstellungsthätigkeiten, die uns als vollkommen gleich erscheinen, z. B. unser früheres und unser jetziges Wahrnehmen der Geschmacksempfindung der Süssigkeit, sich doch als psychische Verhaltungsweisen in einem Masse unterscheiden, das dem Masse der Verschiedenheit der zu ihnen

gehörenden Gefühle entspricht. Die Anerkennung der in Rede stehenden Thatsache lässt sich also sehr wohl mit der Ansicht vereinigen, dass jedes uns angenehme oder unangenehme Vorstellen und das zu ihm gehörende, es zu einem Angenehmen oder Unangenehmen machende Fühlen einander wechselseitig vollkommen bestimmen, oder dass wir, wenn wir uns unserer Vorstellungthätigkeiten nicht bloss hinsichtlich ihrer Inhalte, sondern auch hinsichtlich der Weisen, in der sie Vorstellungsthätigkeiten sind, vollkommen bewusst wären, jede angenehme oder unangenehme als objektiv mit dem Fühlen, in Beziehung auf das sie angenehm oder unangenehm ist, erkennen würden.

Dass, wenigstens dem Anscheine nach, wie gleiche Vorstellungen in Verbindung mit verschiedenen Gefühlen, so auch gleiche Gefühle in Verbindung mit verschiedenen Vorstellungen vorkämen, glaube ich in Abrede stellen zu dürfen. Nur dann würde dies eingeräumt werden müssen, wenn es gewiss wäre, dass diejenigen recht hätten, die der Ansicht sind, dass zwei Lustgefühle und ebenso zwei Unlustgefühle sich nicht anders als hinsichtlich ihrer Intensität unterscheiden können, dass es also keine verschiedenen Arten der Lust und der Unlust oder des Angenehmseins und des Unangenehmseins gebe, dass, wie REHMKE sagt (die Seele des Menschen S. 128) z. B. das Angstgefühl und das Trauergefühl dasselbe Unlustgefühl seien, und nur der falsche Schein einer Verschiedenheit auf sie, die zuständliche Bestimmtheiten der Seele seien, von der thatsächlichen Verschiedenheit ihres massgebenden Gegenständlichen her falle, oder dass, wie EBBINGHAUS anführt (Grundzüge der Psychologie S. 541), die Lust an einer behaglichen Wärme rein als solche nicht anderer Art sei als die an einer ansprechenden Melodie oder an der glücklichen Vollendung einer künstlerischen Leistung. Denn ohne Zweifel können z. B. zwei verschiedene Geruchswahrnehmungen in gleichem Masse angenehm oder unangenehm sein, und wenn es daher keine anderen Unterschiede des Angenehmseins oder des Unangenehmseins geben sollte als solche des Grades, so wären in diesem Falle in der That zwei gleiche Gefühle der Lust oder der Unlust mit verschiedenen Wahrnehmungen vereint. Aber ich sehe nichts, was mich nötigte, dieser Ansicht zuzustimmen. Sollte sie sich mit der Erfahrung vertragen, was ich bezweifle, so steht diese doch auch nicht der entgegengesetzten im Wege, der LOTZE (Grundz. d. Ps.,

Diktate, S. 45, vergl. Med. Ps. S. 260 ff.) den Ausdruck giebt: „Lust und Unlust sind allgemeine Bezeichnungen, die in dieser Allgemeinheit nichts Wirkliches ausdrücken; vielmehr hat jede Lust und Unlust ihren eigenen ganz spezifischen Charakter."

4. Um endlich auch dem Einwande begegnen zu können, es sei nicht jedes Vorstellen mit einem Fühlen in der Weise verbunden, dass es zum Gegenstande einer unmittelbaren Wertbestimmung durch eines der Prädikate Angenehm und Unangenehm gemacht werden könne, und nicht jedes Fühlen mit einem Vorstellen in der Weise, dass es Lust oder Unlust an demselben sei, kurz, es gebe auch gleichgültige Vorstellungen und substratlose Gefühle, muss ich zuvor einen Begriff, auf den dabei alles ankommt, den Begriff der Intensität, genau bestimmen und ein sich an ihn knüpfendes Problem zu lösen suchen[1]).

Was wir im Begriffe der Intensität denken, den wir in uns vorfinden, ist eine Art der Quantität, bestimmter der kontinuierlichen Quantität, d. i., nach KANTS Erklärung, der Quantität eines Quantums, an dem kein Teil der kleinstmögliche ist, und zwar soll die Intensität die Quantität oder, wenn ein Vorstellbares in mehrfacher Hinsicht sollte ein Quantum sein können, eine Quantität Ebendesselbigen sein, dessen Quantität sie ist; z. B. die Intensität eines Geruches, eines Tones, eines Schmerzes die oder eine Quantität dieses Geruches, dieses Tones, dieses Schmerzes. Die Zulässigkeit dieser näheren Bestimmung werden wir uns zu prüfen vorbehalten müssen, denn es würde wenigstens kein offenbarer Widerspruch in der Annahme liegen, dass eine Bestimmtheit eines Vorstellbaren zu einem anderen Vorstellbaren in der Beziehung stehen könne, dessen Quantität zu sein. Setzen wir sie aber einstweilen voraus, so brauchen wir nur die Natur der Intensität, wie sie uns in jedem Beispiele entgegentritt, zu betrachten, um, wenn nicht als ihre Eigentümlichkeit gegenüber allen anderen Arten der Quantität, so doch als eine Eigenschaft, die nicht allen anderen Arten der Quantität eigen ist, dieses zu finden, dass sie nicht aus Quantitäten von Teilen des Objektes, dessen Quantität sie ist, zu-

[1]) Die folgende Erörterung des Begriffs der Intensität nebst der weiter unten dem Gegensatze des Positiven und Negativen gewidmeten und die im 120. Bande der Zeitschr. f. Ph. u. ph. Kr. von mir veröffentlichte Abhandlung „Ueber den Begriff der Quantität" erläutern und ergänzen einander wechselseitig.

sammengesetzt ist, wie die Länge einer Linie aus den Längen ihrer Teile oder das Gewicht eines Körpers aus Gewichten der seinigen, sondern mit KANT zu reden, nur als Einheit apprehendiert werden und als eine Vielheit enthaltend nur durch Annäherung zur Negation = o vorgestellt werden kann, und dass sie auch nicht, wie die Länge einer Linie oder das Gewicht eines Körpers in anderen Quantitäten als Teil enthalten sein kann. Wir können ja z. B. einen Ton nicht in zwei zerlegen, die halb so laut wären wie er, in einem Geschmacke oder Geruche nicht zwei oder mehrere, ihm im übrigen gleiche, die weniger stark wären als er, unterscheiden, das Anwachsen eines Lustgefühls oder eines Schmerzes nicht als Hinzukommen eines Gefühls derselben Art zu dem ursprünglichen, das Abnehmen nicht als Verschwinden eines Teils des ursprünglichen vorstellen.

Sehen wir uns um, ob — unter analogen Voraussetzungen wie der, dass eine Intensität eine Quantität desselbigen sei, dessen Intensität sie sei — noch andere Arten der Quantität als diejenige, die wir nach allgemeinem Sprachgebrauche als Intensität bezeichnen, die eben beschriebenen Eigentümlichkeit haben, so brauchen wir nicht weit zu suchen, um deren in der That zu finden. Quantitäten dieser Art sind wenigstens im allgemeinen diejenigen, die wir, gleich der Intensität, nach Graden zu bestimmen pflegen, wie z. B. die Höhe und die Tiefe eines Tones, die Rötlichkeit und die Bläulichkeit einer violetten Farbe, die Wahrscheinlichkeit und die Unwahrscheinlichkeit einer Annahme. Zwei Töne stehen zueinander in dem Verhältnisse, dass entweder der eine dem andern an Höhe und an Tiefe gleich, oder dass der erste höher als der zweite und dieser tiefer als der erste, oder dass umgekehrt der erste weniger hoch als der zweite und dieser weniger tief als der erste ist; eine violette Farbe ist mehr oder weniger rötlich und mehr oder weniger bläulich; eine Annahme kann eine grössere oder kleinere Wahrscheinlichkeit haben als eine andere; Tonhöhe, Tontiefe, Rötlichkeit, Bläulichkeit, Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit sind also jedenfalls überhaupt Arten der Quantität, wie Ausdehnung, Zeitdauer, Gewicht. Nun ist ein Ton nicht aus zwei oder mehreren Tönen von geringerer Höhe oder Tiefe, eine violette Farbe, die in gewissem Grade rötlich und in gewissem Grade bläulich ist, nicht aus solchen von geringerer Rötlichkeit oder Bläulichkeit, ein Satz nicht aus Sätzen von ge-

ringerer Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit zusammengesetzt, wie ein Körper aus weniger ausgedehnten, ein Zeitraum aus weniger langen, eine Masse aus weniger wiegenden. Nehmen wir daher von diesen Arten der Quantität das Analoge dessen an, was wir versuchsweise bezüglich der Intensität annehmen, nämlich dass das Objekt, dessen Quantität wir bestimmen, wenn wir einem Ton eine gewisse Höhe oder Tiefe zuschreiben, dieser Ton sei, und dass in demselben Verhältnisse, wie ein Ton zu seiner Höhe oder Tiefe, eine violette Farbe zu ihrer Rötlichkeit oder Bläulichkeit und ein Satz zu seiner Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit stehe, so haben diese Arten der Quantität mit der Intensität die Eigenschaft gemein, Quantität eines Quantums zu sein, das nur als Einheit apprehendiert werden kann.

Wenn wir demnach dabei bleiben, dass die Intensität die Quantität oder eine der Quantitäten Ebendesselbigen sei, dessen Intensität sie ist, und voraussetzen, dass nicht bloss zufällig gewissen Arten der Quantität der Name Intensität gemeinsam sei, sondern dass dieses Wort wirklich einen Begriff bezeichne, so bleibt uns jetzt noch zu bestimmen, wodurch sich die Intensität von allen anderen Arten der Quantität unterscheide, die gleich ihr nicht, wie z. B. die Länge einer Linie, aus den Quantitäten der Teile eines Objects zusammengesetzt ist. Es tritt aber, wenn wir die eben angeführten Beispiele solcher Quantitäten miteinander vergleichen, sogleich ein ihnen gemeinsames Merkmal hervor, welches wir bei denen, die nach allgemeinem Sprachgebrauche als Intensitäten zu bezeichnen sind, nicht antreffen, nämlich das Merkmal, dass jede von ihnen in demselben Objekte mit einer andern verbunden ist, die um so grösser ist, je kleiner, und um so kleiner, je grösser sie selbst ist. Bei den Tönen stehen zueinander in diesem Verhältnis die Höhe und die Tiefe, bei den violetten Farben die Rötlichkeit und die Bläulichkeit, bei den Möglichkeiten die Wahrscheinlichkeit und die Unwahrscheinlichkeit. Kommen wir überein, die Höhe des tiefsten der für uns vernehmlichen Töne gleich 0 und die des höchsten gleich 1, und dementsprechend die Tiefe des höchsten gleich 0 und die des tiefsten gleich 1 zu setzen, so dass sowohl der Höhegrad als auch der Tiefegrad jedes Tones ein echter Bruch ist, so ist die Summe des Höhegrades und des Tiefegrades gleich 1, wird also, wenn ein Ton sich inbezug auf Höhe und Tiefe verändert, jeder Verlust an Höhe

durch einen Gewinn an Tiefe und jeder Verlust an Tiefe durch einen Gewinn an Höhe ausgeglichen. In derselben Weise wächst, wenn als Einheit wieder das Maximum gewählt wird, bei einer violetten Farbe, die durch alle Zwischenstufen aus reinem Rot (Rötlichkeit = 1, Bläulichkeit = 0) in reines Blau (Bläulichkeit = 1, Rötlichkeit = 0), übergeht, in jeder Strecke dieser Veränderung die Bläulichkeit um so viel als die Rötlichkeit abnimmt; nnd findet die Veränderung in umgekehrter Richtung statt, so korrespondieren in derselben Weise Wachsen der Rötlichkeit und Abnehmen der Bläulichkeit. Desgleichen übertrifft eine Behauptung eine andre an Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit um ebensoviel, als sie von ihr an Unwahrscheinlichkeit oder Wahrscheinlichkeit übertroffen wird. Die Intensität finden wir, wie gesagt, nicht in dieser Weise mit einer entgegengesetzten Quantität verbunden. Wir kennen keine Art der Quantität, die sich zur Intensität so verhielte, wie die Tiefe eines Tones zu seiner Höhe, die Bläulichkeit einer violetten Farbe zu ihrer Rötlichkeit, die Unwahrscheinlichkeit einer Annahme zu ihrer Wahrscheinlichkeit. Mit der Intensität nimmt das Objekt, als dessen Intensität wir sie wahrnehmen, selbst zu und ab, wie mit der Länge einer Linie diese Linie selbst, und in dem Augenblicke, in welchem die Intensität z. B. eines Tones, eines Geruches, eines Schmerzes zu Null wird, verschwindet der Ton, der Geruch, der Schmerz selbst ganz und gar.

5. Prüfen wir jetzt die eben unter der Voraussetzung, dass eine Intensität die Quantität oder eine Quantität Ebendesselbigen sei, dessen Intensität sie ist, aufgestellte Begriffsbestimmung, so erkennen wir leicht, dass sie einen Widerspruch enthält. Der Begriff des Quantums ist einerlei mit demjenigen einer Anzahl zum Umfange derselben allgemeinen Vorstellung gehörenden Objekte, sofern sie als ein ganzes betrachtet wird, dessen in jenen gleichartigen Vorstellungsobjekten bestehende Teile gezählt werden können; und unter der Quantität einer Anzahl von Vorstellungsobjekten ist zu verstehen die diese Anzahl, inwiefern sie unter dem angegebenen Gesichtspunkte betrachtet wird, von allen anderen Anzahlen unterscheidende Bestimmtheit, also die Identität der Zahl der Vorstellungsobjekte, aus denen sie besteht, mit einer gewissen, durch ihre Stellung in der Zahlenreihe bestimmten Zahl, z. B. unter der Quantität der Anzahl die Monate, die zusammen

ein ganzes Jahr ausmachen, die Identität der Zahl dieser Monate mit der Zahl 12, oder unter der als Länge von 2 Metern bestimmten Quantität einer Linie die Identität der in dieser Linie als Teile enthaltenen 1 Meter langen Linien mit der Zahl 2. Aus dieser Erklärung folgt sofort, dass sowohl jedes kontinuierliche Quantum als auch jedes diskrete, welches nicht das kleinste seiner Art ist (z. B. eine aus mehr als 1 Apfel bestehende Anzahl von Äpfeln) die Eigenschaft besitzt, der die Intensität entgegengesetzt sein soll, die Eigenschaft, dass es Teile hat und dass seine Quantität die Summe der Quantitäten seiner Teile ist.

Dass wir etwas Wirkliches meinen, wenn wir gewissen Vorstellungsinhalten eine Intensität zuschreiben, und dass dieses Wirkliche unter den Begriff der Quantität falle, können wir nicht zurücknehmen. Der eben entdeckte Fehler kann daher seinen Ursprung nur darin haben, dass wir annehmen, das Objekt, dessen Quantität eine Intensität sei, sei einerlei mit demjenigen, dessen Intensität sie sei. Mit der hiernach sich von neuem erhebenden Frage nach dem Objekte, dessen Quantität eine Intensität sei, verbindet sich die analoge bezüglich derjenigen Quantitäten, die, wie z. B. die Höhe oder die Tiefe eines Tones, die Rötlichkeit oder die Bläulichkeit einer violetten Farbe, die Wahrscheinlichkeit oder die Unwahrscheinlichkeit einer Annahme, sich von der Intensität dadurch unterscheiden, dass sie ihrer Natur nach mit einer entgegengesetzten Art der Quantität in demselben Objekte vereinigt sind, denen aber ebenfalls der Schein anhaftet, nicht in Quantitäten von Teilen der Objekte, deren Quantitäten sie sind, zerlegt werden zu können, obwohl keine von ihnen die kleinstmögliche ihrer Art ist.

Von diesen beiden Fragen sind wir zunächst die zweite in der That imstande besser zu beantworten, als wir es früher gethan haben, — sie so zu beantworten, dass wir damit nicht den sich widersprechenden Begriff eines der Verringerung fähigen und doch untheilbaren Quantums bilden. Da wir nämlich die Höhe oder die Tiefe eines Tones nicht anders angeben können, als indem wir ihn mit einem bestimmten Tone hinsichtlich der Höhe oder der Tiefe vergleichen, etwa mit dem tiefsten der für uns hörbaren, wenn nach seiner Höhe, und mit dem höchsten, wenn nach seiner Tiefe gefragt wird, so giebt sich uns als ein Quantum, das wir messen (dessen Quantität wir bestimmen), wenn wie die

Höhe oder Tiefe eines Tones feststellen, zu erkennen der Unterschied dieses Tones von demjenigen, mit dem wir ihn vergleichen, welcher Unterschied ein solcher nicht zwischen einem grössern und einem kleinern Tone ist (ein Ton nimmt ja nicht zu oder ab, wenn seine Höhe oder Tiefe zu- oder abnimmt), also nicht zwischen zwei Quantitäten, sondern zwei Qualitäten; und da ein anderes Quantum, dass wir dabei mässen, nicht zu finden ist, so haben wir in ihm das Gesuchte zu erblicken. Und ebenso sind Weiten von Qualitätsunterschieden oder Grade von Unähnlichkeiten die Arten der Quantität, die wir in den Begriffen der Rötlichkeit oder der Bläulichkeit einer violetten Farbe und der Wahrscheinlichkeit oder der Unwahrscheinlichkeit einer Annahme denken. Das Quantum, das wir messen, wenn wir den Grad der Rötlichkeit oder Bläulichkeit einer Farbe bestimmen, ist nicht diese Farbe selbst in irgend einer Hinsicht, sondern ihr Qualitätsunterschied vom reinen Blau oder vom reinen Rot, und dasjenige, welches in derselben Beziehung zu der Wahrscheinlichkeit oder der Unwahrscheinlichkeit einer Annahme steht, nicht diese Annahme selbst, sondern ihr Unterschied von denen, die einer Gewissheit besitzenden kontradiktorisch entgegengesetzt sind, oder die selbst Gewissheit besitzen.

Eines Nachweises, dass sich in dieser Ansicht nicht der Widerspruch wiederholt, mit dem wir diejenige, an deren Stelle sie zu treten bestimmt ist, behaftet fanden, bedarf es nicht. Es ist ja unmittelbar einleuchtend, dass, wie es der Begriff der Quantität verlangt, in dem Unterschiede zweier Töne hinsichtlich der Höhe alle kleineren Unterschiede dieser Art als Teile enthalten sind, und dass seine Weite die Summe der Weiten seiner Teile ist, und ebenso verhält es sich mit den Unterschieden zweier violetter Farben hinsichtlich der Rötlichkeit und dem zweier Annahmen hinsichtlich der Wahrscheinlichkeit.

6. Auch unsern Begriff der Intensität von dem Widerspruche, mit dem wir ihn behaftet fanden, zu befreien, ist nur dann möglich, wenn eine intensive Bestimmtheit ebensowenig mit ihrer Intensität zu- und abnimmt, wie ein Ton mit seiner Höhe oder Tiefe, eine violette Farbe mit ihrer Rötlichkeit oder Bläulichkeit, eine Annahme mit ihrer Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit. Denn andernfalls wäre sie ein Quantum und ihre Intensität ihre Quantität, die Intensität also das, was sie nicht sein kann: eine

der Verringerung fähige und doch nicht in kleinere Quantitäten zerlegbare Quantität. Nun unterscheidet sich, wie wir sahen, die Intensität von den anderen Quantitätsarten, mit denen wir sie verglichen (Tonhöhe, Rötlichkeit usw.) dadurch, dass das, was wir von einer intensiven Bestimmtheit wahrnehmen, zunimmt und abnimmt, wenn seine Intensität dies thut, dass z. B. in demselben Masse, in welchem ein Ton schwächer wird, das von uns Gehörte weniger wird, und dass er ganz aus unserm Wahrnehmen verschwindet, wenn seine Stärke auf Null herabsinkt. Wir müssen daher schliessen, dass eine intensive Bestimmtheit so lange, als ihre Intensität noch wachsen kann, nicht in demjenigen aufgeht, was von ihr Inhalt unseres Wahrnehmens werden kann, sondern etwas für uns Unwahrnehmbares enthält; und bestimmter, dass sie in dem Zustande, in welchem ihre Intensität gleich Null ist, ganz in diesem Unwahrnehmbaren aufgeht, und dass in dem Masse, in welchem ihre Intensität wächst, eine Veränderung mit ihr vorgeht, durch die an die Stelle des für uns Unwahrnehmbaren für uns Wahrnehmbares tritt. Die Intensität, müssen wir mit anderen Worten schliessen, hat mit den Quantitätsarten, denen wir sie verwandt fanden, dieses gemeinsam, in demselbigen Objekte mit einer entgegengesetzten verbunden zu sein, und unterscheidet sich von ihnen nur dadurch, dass diese ihr entgegengesetzte, etwa als Detensität zu bezeichnende Quantität sich unserm Wahrnehmungsvermögen entzieht, so dass wir uns den nicht bloss phänomenalen intensiven Inhalten unseres Wahrnehmens gegenüber in derselben Lage befinden, in der ein Rotblinder sich befindet gegenüber der Reihe blauer sich nur hinsichtlich der Intensität unterscheidender Farben, die er sieht, wenn er auf eine Reihe violetter nur hinsichtlich des Rötlichkeits- und des Bläulichkeitsgrades verschiedener Farben blickt.

Die Frage nach dem wirklichen Quantum, zu dem eine Intensität in dem Verhältnisse steht, seine Quantität zu sein, ist hiernach in ganz analoger Weise zu beantworten wie die analoge bezüglich derjenigen Arten der Quantität, die uns wie die Intensität mit dem Widerspruche behaftet zu sein schienen, dass sie der Verringerung fähig und doch nicht aus kleineren Quantitäten zusammengesetzt seien. Das gesuchte Quantum ist der Unterschied zwischen den nur unvollständig für uns wahrnehmbaren Intensionen, dessen Intensität wir als eine solche von einem ge-

wissen Grade bestimmen, und einem ihr gleichartigen, für uns gänzlich unwahrnehmbaren, dessen Intensität den Grad Null hat, oder die zwischen diesen beiden gleichartigen Intensiven bestehende Unähnlichkeit. Das uns als Abnehmen eines Intensiven erscheinende Abnehmen seiner Intensität ist in Wirklichkeit Abnehmen seiner Unähnlichkeit oder Zunehmen seiner Ähnlichkeit mit einem gleichartigen Intensiven von der Intensität Null.

Diese Antwort sind wir indessen nur auf die im transcendentalen Sinne des Wortes wirklich existierenden, die der Welt der Dinge an sich angehörenden, nicht auch auf die phänomenalen intensiven Bestimmtheiten anzuwenden berechtigt. Denn ein blosses Phänomen kann mit dem Widerspruche behaftet sein, dass es unter einen gewissen ontologischen Begriff subsummiert zu werden fordert und doch nicht zulässt. Es ist vielmehr unmöglich, dass ein blosses Phänomen unserm Begriffe der Intensität entspreche. Denn eine für uns unwahrnehmbare Bestimmtheit, der ein bloss phänomenales Intensives um so ähnlicher würde, je mehr seine Intensität abnähme, müsste, da sie nicht eine blosse Erdichtung sein soll, entweder ebenfalls bloss phänomenal oder real sein, beides ist unmöglich, das erste, weil eine phänomenale Bestimmtheit nicht eine für uns unwahrnehmbare ist, das andre, weil eine Bestimmtheit, die zu einer realen in der angegebenen Beziehung stände, ebenfalls real wäre. Wir können also nicht bloss, sondern müssen uns folgerichtig ganz damit einverstanden erklären, dass z. B., wie wir auch schon bei einer frühern Gelegenheit anerkannten (o. II, 2), eine Blume, die nicht riecht, keineswegs das Riechen durch eine den riechenden Blumen fehlende positive Eigenschaft ersetzt, und dass, wenn der Geruch einer Blume abnimmt, dafür nicht eine andere ihm entgegengesetzte Eigenschaft zunimmt, oder dass, wenn der Ton einer Glocke schwächer wird, nicht ein positives Nicht-tönen in gleichem Masse anwächst.

Noch möchte ich die eben dargelegte Theorie durch ein Beispiel erläutern. Nehmen wir an, das Ruhen sei nicht die blosse Abwesenheit der Bewegung in einem Körper, sondern ein ebenso positives Verhalten wie das Sich-Bewegen, so ist das Quantum, dessen Quantität die Geschwindigkeit einer Bewegung ist, der Unterschied zwischen dieser Bewegung und dem Ruhezustande, und die Geschwindigkeit die Weite dieses Unterschiedes, sowie die Höhe eines Tones die Weite seines Unterschiedes von

dem tiefsten Ton ist. Nehmen wir dagegen an, das, was wir im Begriffe des Ruhens denken, sei lediglich die Verneinung des Sich-Bewegens, die Geschwindigkeit einer Bewegung also ihre Intensität, so müssen wir die Antwort auf die Frage, welchen Quantums Quantität die Geschwindigkeit einer Bewegung sei, davon abhängig machen, ob die Körperwelt an sich existiert oder eine blosse Erscheinung ist. Existiert nämlich die Körperwelt an sich, so ist das gesuchte Quantum der Unterschied zwischen dem Sich-Bewegen mit einer gewissen Geschwindigkeit und einem den ruhenden Körpern gemeinsamen positiven Verhalten, das sich völlig unserm Wahrnehmungsvermögen entzieht. Ist dagegen die Körperwelt eine blosse Erscheinung, so ist das gesuchte Quantum die Bewegung selbst, obwohl diese Antwort den Begriff der Bewegung unter den sich widersprechenden eines der Verkleinerung fähigen uvd doch unteilbaren Quantums subsumiert.

7. Zur Betrachtung der Gefühle zurückkehrend, ziehe ich aus der im vorstehenden entwickelten Begriffsbestimmung der Intensität die Folgerung, dass ein reales, also nicht in einem leiblichen Zustand bestehendes (vgl. o. II, 1) Gefühl, dessen Intensität abnimmt und schliesslich zu Null wird, darum nicht überhaupt verschwindet, sondern in einen Zustand, der weder Lust noch Unlust ist, übergeht. Es wird aber angemessen sein, wenn wir auch die Zustände, die sich von den Gefühlen der Lust und der Unlust nur dadurch unterscheiden, dass der Grad ihrer Intensität Null ist, als Gefühle bezeichnen, also von dem Rechte, das wir uns vorbehielten, die zuerst dem Worte Gefühl beigelegte Bedeutung zu erweitern, Gebrauch machend, den Lust- und den Unlustgefühlen als eine dritte Art indifferente oder neutrale Gefühle zur Seite stellen.

Wie alle Bestimmtheiten von der Intensität Null sind auch die indifferenten Gefühle so beschaffen, dass sie sich der Möglichkeit, von uns wahrgenommen zu werden, entziehen, dass wir uns also gar keine Vorstellung von ihnen machen können. Wir können ihr Dasein nicht durch Erfahrung, sondern nur durch einen Schluss aus Erfahrungsthatsachen erkennen. Sie sind Zustände unsers Bewusstseins, deren wir uns nicht bewusst sind. Und auch eines nicht-indifferenten Gefühls könnten wir uns in vollkommener Weise höchstens dann bewusst sein, wenn seine Intensität keine Steigerung mehr zuliesse. Denn, wie wir sahen, be-

steht das Steigen der Intensität einer Bestimmtheit darin, dass mit der letztern eine Veränderung vorgeht, durch welche des zu ihr gehörenden für uns Unwahrnehmbaren weniger und des für uns Wahrnehmbaren mehr wird, die Möglichkeit des Steigerns einer Intensität hört mithin erst dann auf, wenn die ihr entgegengesetzte, oben als Intensität bezeichnete Quantität, also das Unwahrnembare der Bestimmtheit, deren Intensität sie ist, auf den Wert Null herabgesunken ist, sowie eine violette Farbe nur so lange noch rötlicher werden kann, als sie noch in irgend einem Grade bläulich ist. Soweit unsere Zustände Lust oder Unlust sind, sind sie freilich ihrer Natur nach Inhalte unsers Bewusstseins, aber ein Zustand, dessen wir uns als einer Lust oder Unlust bewusst sind, kann nicht ganz in dieser Lust oder Unlust aufgehen, wenigstens dann nicht, wenn seine Intensität nicht die höchstmögliche ist. Wie wir uns unserer Wahrnehmungsthätigkeiten nur unvollkommen bewusst sind, obwohl von ihren Inhalten dem wahrnehmenden Bewusstsein, das wir von ihnen haben, nichts entgeht (vgl. o. I, 8), so auch unserer noch einer Steigerung fähigen Gefühle, obwohl die Annahme unbewusster Lust und unbewusster Unlust einen Widerspruch enthalten würde.

8. Aus dem Nachweise der Möglichkeit indifferenter oder eine Intensität vom Grade Null besitzender und deshalb unbewusster Gefühle ergiebt sich ohne weiteres die Beantwortung eines Einwandes gegen unsere Bestimmung des Verhältnisses des Fühlens zum Vorstellen, der uns schon oben (II, 3) entgegentrat, dessen Erwägung wir aber verschoben, um zunächst die Begriffe der Intensität zu erörtern, des Einwandes, dass nicht jedes Vorstellen, das wir in uns finden, mit einer Lust oder Unlust, die Lust oder Unlust an ihm sei, verbunden sei, wie es doch nach unsrer Behauptung, jedes Vorstellen sei objektiv identisch mit einem Fühlen, der Fall sein müsste. Wir werden die Thatsache, auf die sich dieser Einwand beruft, nicht bestreiten, obwohl vielleicht die Ausrede an sich nicht unzulässig wäre, das Vorkommen gleichgültiger Vorstellungen sei nur ein Schein, der seinen Grund darin habe, dass das Angenehmsein oder Unangenehmsein einen gewissen Grad erreicht haben müsse, um nicht nur Inhalt unsers Bewusstseins sein sondern auch von uns bemerkt werden zu können. Denn es kommt nicht auf die Wirklichkeit, sondern nur auf die Möglichkeit gleichgültiger Vorstellungen an, und diese wird

nicht wohl in Zweifel gezogen werden können, wenn bedacht wird, dass sich keine Grenze angeben lässt, unter welche die mit einem Vorstellen verbundene Lust oder Unlust nicht herabsinken, über die hinaus also ein angenehmes oder unangenehmes Vorstellen einem gleichgültigen nicht noch ähnlicher werden könnte. Wenn wir aber mit diesem Zugeständnisse die Erweiterung des Begriffes des Gefühls durch die als notwendig und zulässig erkannte Annahme indifferenter und deshalb unbewusster Zustände des Bewusstseins verbinden, so kann es uns offenbar nicht hindern, an der Behauptung der objektiven Identität jedes Vorstellens mit einem Fühlen festzuhalten.

Ein dem Einwande gegen die Behauptung, dass jedes Vorstellen mit einem Fühlen objektiv identisch sei, gegen den wir uns hiermit verteidigt haben, analoger könnte, wie wir ebenfalls bereits früher bemerkten, gegen die umgekehrte Behauptung, dass auch jedes Fühlen mit einem Vorstellen objektiv identisch sei, erhoben werden, nämlich der Einwand, dass thatsächlich nicht jedes Fühlen mit einem Vorstellen in jener engern Weise verbunden sei, die diesem Vorstellen das Prädikat des Angenehmseins oder Unangenehmseins verschaffe, kurz, dass es, wie einerseits gleichgültige Vorstellungen, so andererseits substratlose Gefühle gebe. Auch ihm müssen wir eine gewisse Berechtigung, sich auf das Zeugnis der Erfahrung zu berufen, zugestehen. Denn in der That stehen gewisse Gefühle nicht in dem Verhältnisse zu einem Vorstellen, dass sie Lust oder Unlust an ihm wären, nämlich diejenigen sinnlichen, die uns als Zustände unseres Leibes erscheinen (vgl. o. II, 1). Allerdings kann auch ein leibliches Gefühl mit einer andern Bestimmtheit in der Weise vereinigt sein, dass es sie zu einer angenehmen oder unangenehmen macht, aber diese Bestimmtheit ist dann nicht ein Vorstellen, sondern ebenfalls ein leiblicher und näher ein in demselben Teile des Leibes wie das zu ihm gehörende Gefühl seinen Sitz habender Zustand, einer jener Zustände, die wir, um sie von den Gefühlen zu unterscheiden, Empfindungen zu nennen pflegen. Auch giebt es leibliche Gefühle, denen selbst diese Beziehung fehlt; es ist z. B. keine Empfindung zu finden, mit der der Zahnschmerz in derselben Weise verknüpft wäre wie mit einer Geschmacksempfindung, das ihr die Bedeutung eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes gebende Gefühl der Lust oder Unlust. Dieses Zuge-

ständnis widerspricht jedoch durchaus nicht unsrer Behauptung bezüglich des Verhältnisses des Fühlens zum Vorstellen, wenn dieselbe so verstanden wird, wie sie gemeint war. Denn sie redet, wie sie auch ausdrücklich zu bemerken nicht unterlassen hat, nicht von allen Gefühlen, die wir in uns wahrnehmen, sondern nur von den wirkliches Dasein in uns habenden, den transcendentale Realität besitzenden, zu diesen aber gehören zwar, wie wir sahen, diejenigen sinnlichen, die sich an Wahrnehmungen leiblicher knüpfen, nicht aber die leiblichen selbst; die leiblichen Gefühle, wie auch die leiblichen Empfindungen, sind, gleich den sekundären Qualitäten der Körper (Farbe, Geruch, Ton usw.), blosse Phänomene.

9. Nachdem wir in die Klasse der möglichen Gefühle Zustände eingeführt haben, die weder solche der Lust noch solche der Unlust seien, die man jedoch auch sowohl mit jenen als auch mit diesen zu einer Art zusammenfassen könne, indem man sie nämlich als Lust- oder als Unlustgefühle von der Intensität Null definiere, werden wir, um unsre Berechtigung hierzu ganz sicher zu stellen, auch noch dem Gegensatze von Lust und Unlust und seiner Beziehung zum Begriffe der Intensität eine Besprechung widmen müssen. Hierzu aber wird es nötig sein, zuerst den Gegensatz des Positiven und des Negativen, auf den derjenige der Lust und der Unlust in unverkennbarer Weise zurückweist, näher ins Auge zu fassen.

Ein Quantum heisst positiv oder negativ, je nachdem seine Quantität durch eine positive oder eine negative Zahl bestimmt wird. Positiv aber heissen die Zahlen, die grösser als Null sind, und negativ diejenigen der Reihe, die man erhält, wenn man an die Stelle jeder positiven Zahl eine solche setzt, die um so viel kleiner als Null ist, als jene grösser als Null ist. Nun ist es der Begriff der Zahl, in Verbindung mit einer Benennung die Grösse (Quantität) eines Quantums d. i. einer Anzahl oder Menge zum Umfange der Vorstellung, auf die sich durch ihre Benennung bezieht, gehörender Objekte zu bestimmen; z. B. die benannte Zahl „3 Menschen“ bestimmt die Grösse einer Anzahl von Menschen, die benannte Zahl „3 Gramm“ die Grösse einer Anzahl von Grammen. Eine benannte negative Zahl müsste also die Grösse einer aus weniger als 0 Objekten der Art, auf die sie durch ihre Benennung hinweist, bestehenden Anzahl bestimmen; z. B. (— 3)

Gramm müsste die Grösse derjenigen Anzahl von Grammen sein, die man erhielte, wenn man von einem aus Grammen bestehenden Ganzen zuerst alle seine Teile und dann noch 3 hinwegnähme. Die Grösse einer Anzahl von Objekten kann aber niemals kleiner als o sein. Der Begriff der negativen Zahl enthält also einen Widerspruch. Daraus folgt jedoch nicht, dass es um denjenigen des Quantums, dessen Quantum durch eine negative Zahl bestimmt werde, also des negativen Quantums, ebenso bestellt sei. Denn es könnte sein, dass sich eine Benennung finden liesse, die einer negativen Zahl die Bedeutung verliehe, die Grösse einer Anzahl von Objekten andrer Art als der durch ihre Benennung angegebenen zu bestimmen. Und so verhält es sich in der That, wie aus folgender Erwägung erhellt.

Nach der Definition der negativen Zahl ist, wenn (— a) eine solche und (+ a) die entsprechende positive und N irgend eine Zahlenbenennung (z. B. Menschen oder Gramm) bedeutet,

$$(-a)\,N = o\,N - (+a)\,N,$$

also auch, wenn Q irgend eine Zahl bedeutet,

$$Q\,N + (-a)\,N = Q\,N - (+a)\,N.$$

Wenn demnach eine ursprünglich die Grösse Q besitzende Anzahl von Dingen irgend einer Art N nacheinander (— a) Zunahmen um je 1 N erfährt, so ist die aus diesen Zunahmen sich zusammensetzende Veränderung des Quantums Q N einerlei mit derjenigen Veränderung, die Q N erfährt, wenn es (+ a)mal um je 1 N abnimmt. Z. B. (— a) je 1 cm grosse Verlängerungen einer Linie mn über den Punkt n hinaus und (+ a) ebenso grosse Verkürzungen vom Punkte n aus sind, zufolge der Definition der negativen Zahl als einer solchen, die kleiner als Null ist, dieselbe quantitative Veränderung der Linie mn. Kurz, (— a) Zunahmen sind (+ a) Abnahmen. Ebenso sind (— a) Abnahmen identische mit (+ a) Zunahmen, denn aus

$$(-a)\,N = o\,N - (+a)\,N$$

folgt

$$(-a\,N + (+a)\,N = o\,N,$$

mithin

$$(+a)\,N = o\,N - (-a)\,N$$

und endlich

$$Q\,N + (+a)\,N = Q\,N - (-a)\,N.$$

Erhält mithin eine negative Zahl (— a) die Benennung Zunahme

oder Abnahme, so bestimmt sie ein positives also wirkliches Quantum, nämlich im ersten Falle ein solches von Abnahme, denn (— a) Zunahmen sind (+ a) Abnahmen, im zweiten Fall ein solches von Zunahmen, denn (— a) Abnahmen sind (+ a) Zunahmen.

Es bleibt zu untersuchen, ob noch andere Benennungen als durch die Begriffe Zunahme und Abnahme oder solche, in denen diese enthalten sind (wie Vergrösserung und Verkleinerung, Vermehrung und Verminderung, Gewinn und Verlust, Einnahme und Ausgabe, Verlängerung und Verkürzung u. dgl.) einer negativen Zahl die Fähigkeit verleihen, die Grösse eines Quantums zu bestimmen. Es sei wiederum (— a) N eine benannte negative Zahl, so muss es eine Benennung M geben, derzufolge

$$(-\,a)\ N = (+\ f\ [a])\ M$$

(wo f [a] eine Zahl bedeutet, die, wie z. B. $a + 2$ oder $3\,a$ oder a^4, das Ergebnis einer mit a vorgenommenen Rechenoperation ist), wenn überhaupt die negativen Zahlen so benannt werden können, dass sie positive Quantitäten bestimmen. Und da es eine Benennung P geben muss, derzufolge $f\,[a]\,M = a\,P$ ist (ist z. B. „$a + 2$ Gramm" die Bedeutung von f [a] M, so ist „a Gewichte von der Grösse $(1 + \frac{2}{a})$ Gramm" die Bedeutung von a P), so enthält die Gleichung

$$(-\,a)\ N = (+\ a)\ P \text{ oder } 0\ N - (+\ a)\ N = (+\ a)\ P$$

die vollständige Bedingung für die Möglichkeit einer realen Bedeutung der negativen Zahlen. Die Frage, um die es sich handelt, ist demnach die, ob notwendig das eine der beiden Zeichen N und P Zunahmen und das andere Abnahmen bedeuten müsse, oder ob die angegebene Gleichung noch andere Bedeutungen derselben zulasse. Oder auch, da aus jener Gleichung die andere

$$Q\ N + a\ N + a\ P = Q\ N$$

(wo Q eine beliebige positive Zahl bedeutet) folgt, so handelt es sich darum, wie die Bedeutung der Zeichen N und P bestimmt werden müsse, damit diese zweite Gleichung möglich sei. Nun sollen wir nach der letzteren zwei aufeinander folgende Veränderungen des Quantums Q N, nämlich diejenige, durch die Q N zu QN + aN, und diejenige, durch die QN + aN zu QN + aN + aP wird, denken, die sich so zueinander verhalten, dass das Endergebnis das ursprüngliche Quantum Q N ist, kurz, die einander a u f h e b e n. Jede Veränderung eines Quantums hinsichtlich seiner

Quantität ist aber entweder eine Zunahme oder eine Abnahme, und aufheben können sich zwei Veränderungen dieser Art nur dann, wenn die eine in einer Anzahl von Zunahmen um je 1 Einheit gewisser Art (z. B. um je 1 Meter oder je 1 Gramm oder je 1 Apfel), und die anderen in derselben Anzahl von Abnahmen um je 1 Einheit derselben Art besteht. Damit also die Gleichung

$$Q\,N + a\,N + a\,P = Q\,N$$

möglich sei, muss die mit N bezeichnete Benennung der Zahl a, der sie beigefügt ist, eine Bedeutung geben, derzufolge die Veränderung von Q N in Q N + a N entweder in a Zunahmen oder in a Abnahmen des Quantums Q N um je 1 Einheit gewisser Art (Meter, Gramm, Apfel, oder was es sei) besteht, und zufolge der mit P bezeichneten Benennung muss die Veränderung Q N + a N in Q N + a N + a P entweder in a Abnahmen oder in a Zunahmen des Quantuns Q N + a N um je eine Einheit derselben Art bestehen. Und das heisst doch nichts anderes, als dass entweder N Zunahmen um je 1 Einheit derselben Art und P Abnahmen um je 1 Einheit derselben Art oder umgekehrt N solche Zunahmen und P solche Abnahmen bedeuten muss. Die Gleichung

$$Q\,N + a\,N + a\,P = Q\,N$$

und also auch diejenige, aus der sie abgeleitet wurde,

$$(-\,a)\,N = (+\,a)\,P$$

ist mithin nur dann möglich, wenn die eine der beiden Benennungen, die zu suchen sie aufgab, Zunahme und die andre Abnahme bedeutet, und folglich ist die in Rede stehende Frage dahin zu beantworten, dass eine negative Zahl nur dann ein positives Quantum bestimmen kann, wenn sie entweder nach Zunahmen oder nach Abnahmen benannt ist.

Beiläufig bemerkt, ersieht man aus dem hier erbrachten Nachweise der Verwendbarkeit negativer Zahlen zu Grössenbestimmungen zugleich, welchen Nutzen sie gewähren. Sie dienen dazu, ungleichnamige Quanta, nämlich Zunahmen und Abnahmen, gleichnamig zu machen, und so die Addition ihrer Quantitäten oder die Subtraktion einer kleinen Quantität von einer anders benannten grössern zu ermöglichen. Sie haben diese Bedeutung mit den gebrochenen Zahlen gemein. Bezeichnet man z. B. eine Linie, die so lang ist, dass man 3 Linien von ihrer Länge zusammensetzen muss, um eine 1 Meter lange Linie zu erhalten, als Meter-Drittel, und redet man in einem analogen Sinne von Meter-

Vierteln, so kann man Anzahlen von Metern, Meter-Dritteln und Meter-Vierteln ebensowenig addieren, wie Äpfel, Birnen und Nüsse. Man muss die mit diesen Wörtern benannten Zahlen erst durch gleichnamige ersetzen, um eine Addition vornehmen zu können. Und dies ist möglich mittels der gebrochenen Zahlen, da $1/3$ Meter und 1 Meter-Drittel, sowie $1/4$ Meter und 1 Meter-Viertel dieselben Quantitäten sind.

10. Alle möglichen Arten von Quanten können zu dem Gegensatze des Positiven und des Negativen in Beziehung gesetzt werden. Man kann ja alle Quanta derselben Art (alle, die nach derselben Einheit gemessen werden), z. B. alle Haufen von Körnern, alle nach Zentimetern gemessenen Linien, alle nach Sekunden gemessenen Zeitstrecken, als Ergebnisse solcher Veränderungen oder Reihen von Veränderungen eines und desselbigen Quantums betrachten, die sämtlich von derselben Quantität ausgehen, also als Ergebnisse von Zunahmen oder Abnahmen in Beziehung auf dieselbe Anfangsquantität. Diese Anfangsquantität kann nach Belieben festgesetzt werden; nur darf sie natürlich nicht kleiner als Null und nicht grösser als die grösste der für das betreffende veränderliche Quantum erreichbaren sein; und nur, wenn sie zwischen diesen beiden Werten liegt, können die Begriffe der negativen Zunahme und der negativen Abnahme beide Anwendung finden, denn ist sie gleich Null, so kann das veränderliche Quantum nur positive Zunahmen und negative Abnahmen, und ist sie die grösste der erreichbaren, so kann das veränderliche Quantum nur negative Zunahmen und positive Abnahmen erleiden. Ist das veränderliche Quantum so beschaffen, dass es über eine gegebene Grenze hinaus ins Unendliche um gleiche Stücke wachsen und von derselben Grenze aus ins Unendliche um gleiche Stücke abnehmen kann, dass also seine Quantität weder zu Null werden noch einen nicht mehr überschreitbaren Wert erreichen kann, so stehen bezüglich der Anfangsquantität, auf die alle Zunahmen und alle Abnahmen bezogen werden sollen, nur unendliche Quantitäten zur Wahl, und für welche man sich auch entscheiden mag, so ist sie sowohl negativer Zunahmen als auch negativer Abnahmen fähig. Denken wir uns z. B. eine in dem gegebenen Punkte O beginnende und von hier aus etwa in der Richtung von links nach rechts wachsende gerade Linie, mit der Bestimmung, dass sie die Grösse von 1 Meter nicht überschreiten könne,

so sind in Beziehung auf O als Anfangspunkt positive Abnahmen, und mithin negative Zunahmen, und in Beziehung auf den um 1 Meter von O entfernten in ihrer Richtung liegenden Punkt P positive Zunahmen und mithin negative Abnahmen ausgeschlossen; denken wir uns dagegen eine durch den Punkt O gehende, wieder in der Richtung von links nach rechts wachsende Linie, deren Anfangspunkt links von O liegt, und die mehr als 1 Meter lang werden kann, so kann sie sowohl, wenn man O, als auch, wenn man P als den Punkt wählt, auf den alle ihre Zunahmen und Abnahmen als ihren Ausgangspunkt bezogen werden sollen, sowohl negative Zunahmen als auch negative Abnahmen erleiden; und denken wir uns, die Linie komme (wie die Abscissenachse eines Koordinatensystems) aus unendlicher Entfernung, und ihrem Wachsen sei keine Grenze gesetzt, so sind nicht bloss inbezug auf jeden der Strecke O P angehörenden, sondern auch inbezug auf jeden andern in ihrer Richtung liegenden Punkt als den Ausgangspunkt ihres Zunehmens und Abnehmens sowohl negative Zunahmen als auch negative Abnahmen möglich.

In dem hiermit dargelegten Sinne nun könnte der Gegensatz des Positiven und des Negativen auch in die Betrachtung sowohl derjenigen Quanta, zu denen die Intensitäten von Lustgefühlen, als auch derjenigen, zu denen die Intensitäten von Unlustgefühlen in der Beziehung stehen, ihre Quantitäten zu sein, eingeführt werden, mag man nun der gewöhnlichen Auffassung den Vorzug geben, nach der die Lustgefühle und die Unlustgefühle selbst Quanta sind, oder der oben begründeten, nach der die Intensität eines Gefühls die Quantität nicht seiner selbst, sondern seines Unterschiedes von dem indifferenten Gefühle ist, in das es übergeht, wenn seine Intensität Null wird. Näher wäre dann von allen dem Gebiete der Lust- und ebenso von allen dem Gebiete der Unlustgefühle angehörenden Qualitätsunterschieden abzusehen, also die Intensität aller Lustgefühle durch Vergleichung mit derselben Anfangs-Lustintensität und die aller Unlustgefühle durch Vergleichung mit derselben Anfangs-Unlustintensität zu bestimmen. Denn inwiefern sie intensive Bestimmtheiten sind, sind alle Gefühle der Lust ungeachtet ihrer qualitativen Verschiedenheit gleichartig oder, was dasselbe heisst, müssen wir sie, wie ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Farben alle Flächen, als nach derselben Einheit messbar denken, und dasselbe gilt von den Gefühlen der

Unlust. Wenn man demnach zur Lustintensitäts-Einheit die grösstmögliche Lust wählte, so dass der Wert jeder Intensität dieser Art zwischen 0 und 1 läge, und zur Anfangsintensität etwa diejenige von der Grösse $^1/_4$, so könnte man die Intensität jedes Lustgefühls durch die Angabe bestimmen, um wie viel der Bruch $^1/_4$ zunehmen oder abnehmen müsse, um sich in den sie direkt bestimmenden zu verwandeln; und alle sich bei einer Reihe solcher Bestimmungen ergebenden Zahlen könnte man dadurch gleichnamig machen, dass man entweder die Abnahmen als negative Zunahmen oder die Zunahmen als negative Abnahmen in Rechnung zöge.

11. Wir haben soeben die Frage, ob der Gegensatz des Positiven und des Negativen in der Betrachtung der Gefühle zur Anwendung kommen könne, in Beziehung auf jede der beiden Arten der Gefühle, die der Lust und der Unlust, für sich beantwortet. Die Lustintensität, fanden wir, kann als eine zwischen Null und einem Maximalwerte veränderliche Quantität betrachtet werden, und giebt man einem zwischen diesen Grenzen liegenden Werte die Bedeutung des Ausgangspunktes für alle ihre Zunahmen und Abnahmen (die Bedeutung der Anfangsquantität), so können die an dem Werte Null ihre Grenze findenden positiven Abnahmen als negative Zunahmen oder umgekehrt die an dem Maximalwerte ihre Grenze findenden positiven Zunahmen als negative Abnahmen in Rechnung gezogen werden. Und genau ebenso verhält es sich mit den Gefühlen der Unlust.

Aber nicht um den Nachweis der Anwendbarkeit des Gegensatzes des Positiven und des Negativen auf die beiden Gebiete der Lust- und der Unlustgefühle war es uns zu thun, sondern um die Bestimmung der von uns vermuteten engen Beziehung zwischen jenem Gegensatze und demjenigen der Lust und der Unlust. Wenden wir uns nunmehr dieser Aufgabe zu, so ergiebt sich uns aus dem bisher gefundenen ohne weiteres, dass die Annahme, die Intensität eines Gefühles stehe zu diesem Gefühle selbst in dem Verhältnisse der Quantität zum Quantum, es nicht zulassen würde, die auf die Gefühle von der Intensität Null, also die indifferenten, als Ausgangspunkt (Anfangsquantität) bezogenen Zunahmen der Lust und die auf denselben Ausgangspunkt bezogenen Zunahmen der Unlust in das Verhältnis des Positiven und des Negativen zueinander zu setzen. Dass wäre nämlich nur dann

richtig, wenn die den Zunahmen der Lust entgegengesetzten Zunahmen der Unlust als Abnahmen der Lust unter dem Indifferenz- oder Nullpunkt, oder umgekehrt die Zunahmen der Lust als Abnahmen der Unlust unter den Wert Null aufgefasst werden könnten; dem aber ist nicht so, denn weder die Lust noch die Unlust kann unter den Wert Null herabsinken; das Zunehmen der Unlust von Null an m. a. W. ist nicht die Fortsetzung des Abnehmens der Lust bis zu Null, und das Zunehmen der Lust nicht die Fortsetzung des Abnehmens der Unlust bis zu Null, so wenig wie das Zunehmen eines an einen weissen angeknüpften schwarzen Fadens von dem Knoten an als die Fortsetzung des Abnehmens des weissen Fadens.

Eine rechtmässige Weise, den Gegensatz der Lust und der Unlust zu dem des Positiven und des Negativen in Beziehung zu setzen, ergiebt sich jedoch, wenn wir in der Betrachtung der ersteren von der ja wohl berechtigten Voraussetzung ausgehen, dass die Lust- und die Unlustintensitäten, die wir freilich überhaupt nicht messen können, an sich nach derselben Einheit messbar oder, was dasselbe heisst, dass jedes Lustgefühl und jedes Unlustgefühl hinsichtlich der Intensität vergleichbar seien, und wenn wir nicht in dem Gefühle selbst, dem wir eine Intensität zuschreiben, sondern in seinem Unterschiede von einem die Intensität Null habenden Gefühle das Quantum erblicken, dessen Quantität diese Intensität sei. Ordnen wir nämlich alle Gefühle, von ihren Qualitätsunterschieden absehend, zu einer Reihe, die in ihrer ersten Hälfte von der grösstmöglichen Unlustintensität U zur Unlustintensität o und in ihrer zweiten von der mit der Unlustintensität o zusammenfallenden Lustintensität o zur grösstmöglichen Lustintensität L führt, so wächst, nach der angegebenen Voraussetzung, in der ganzen Reihe vom ersten Glied U bis zum letzten L der Unterschied von U kontinuierlich und gleichmässig von o an bis zu seinem grösstmöglichen Werte. Es kann also die Intensität jedes beliebigen Gefühls G zusammen mit seiner Stellung zu dem Gegensatze von Lust und Unlust dadurch bestimmt werden, dass angegeben wird, um wie viel der Unterschied zwischen o und U zunehmen oder abnehmen muss, damit er sich in denjenigen zwischen G und U verwandele (sowie jeder beliebige Punkt P einer Linie bestimmt wird durch die Angabe, um wie viel diese Linie über ihren ursprünglichen Endpunkt hinaus wachsen

oder von demselben an abnehmen müsse, um in P zu enden). Nun ist die Zunahme oder die Abnahme, die der Unterschied zwischen o und U erfahren muss, um in denjenigen zwischen G und U überzugehen, identisch mit dem Unterschiede zwischen G und o, und dieser ist, nach der oben begründeten Begriffsbestimmung der Gefühlsintensität, identisch mit der Intensität von G. Jenachdem also G ein Lustgefühl oder ein Unlustgefühl ist, ist seine Intensität die Zunahme oder die Abnahme einer gewissen Quantität in Beziehung auf einen gewissen Anfangswert (nämlich den Unterschied zwischen o und U), solche Zunahmen und Abnahmen aber stehen in dem Verhältnisse des Positiven und des Negativen (d. h. die Abnahmen können als negative Zunahmen oder die Zunahmen als negative Abnahmen in Rechnung gezogen werden), und in diesem Verhältnisse stehen also zwar nicht die Gefühle der Lust und der Unlust, wohl aber ihre Intensitäten oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Zunahmen oder die Abnahmen der Quanta, deren Quantitäten diese Intensitäten sind, zueinander.

Zur Erklärung kann das Verhältnis von Vermögen und Schulden dienen. Ohne weiteres kann man den Gegensatz des Positiven und des Negativen mit dem für sich betrachteten Begriffe des Vermögens und ebenso mit dem für sich betrachteten Begriffe der Schulden in Verbindung bringen. Denn jedes Vermögen kann als das Ergebnis einer Zunahme oder einer Abnahme eines anfänglichen Vermögens von beliebiger bestimmter Grösse betrachtet werden, und ebenso jede Schuld als dasjenige einer Zunahme oder Abnahme einer anfänglichen Schuld von beliebiger bestimmter Grösse. Dagegen kann man Schulden nicht als negatives Vermögen, Vermögen nicht als negative Schulden im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnen, und ebensowenig eine Schuldenzunahme als negative Vermögenszunahme oder eine Vermögenszunahme als negative Schuldenzunahme. Denn wäre eine Schuldenzunahme von Null aus eine negative Vermögenszunahme, so wäre sie eine positive Vermögensabnahme von Null aus, und wäre eine Vermögenszunahme von Null aus eine negative Schuldenzunahme, so wäre sie eine positive Schuldenabnahme von Null aus, positiver Abnahmen aber sind ein auf Null herabgesunkenes Vermögen und solche Schulden nicht mehr fähig. Das Verhältnis von Vermögen und Schulden steht aber doch in der engsten Beziehung zu dem

Gegensatze der positiven und negativen Quanta. Wird nämlich der Unterschied einer Finanzlage von derjenigen, die sich in einer gewissen Schuldenlast, welche von keiner möglicherweise in Betracht kommenden übertroffen wird, darstellt, als ihre Höhe bezeichnet, und die Höhe derjenigen Finanzlage, in der sich ein einerseits Vermögensloser, anderseits Schuldenloser befindet, als Anfangshöhe betrachtet, so ist die zu irgend einem bestimmten Vermögen führende Zunahme der Finanzlagenhöhe von der Anfangshöhe aus proportional und näher, wenn man die Einheit danach wählt, gleich jenem Vermögen, und die zu einer bestimmten Schuldenlast führende Abnahme der Finanzlagenhöhe gleich jener Schuldenlast. Die Zunahmen aber und die Abnahmen der Finanzlagenhöhe von Null aus verhalten sich wie Positives und Negatives, d. h. die Abnahmen können als negative Zunahmen oder die Zunahmen als negative Abnahmen angesehen werden. Also darf man, obwohl eine Verschuldung nicht als negatives Vermögen und ein Vermögen nicht als eine negative Verschuldung im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnet werden kann, doch bei der Berechnung einer Finanzlage aus gegebenen Posten die Schuldenposten als negativen Vermögensposten oder umgekehrt die Vermögensposten als negative Schuldenposten behandeln.

(Schluss folgt.)

Zur geschichtlichen Bedeutung der Naturphilosophie Spinozas.

Von Dr. phil. **A. Hoffmann** (Berlin).

Während Spinozas ethische und politische Theorien schon vielfach hinsichtlich ihrer Abhängigkeit von früheren Denkern einer Untersuchung unterzogen worden sind, sind seine naturphilosophischen Anschauungen in dieser Beziehung sehr vernachlässigt worden, sei es nun, dass man sie, so weit sie nicht in das allgemein metaphysische Gebiet gehören, für zu unbedeutend, sei es vielleicht, weil man sie für zu unselbständig hält.

Es gilt zunächst weiter auszuholen und auch einige Punkte,

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE
UND
PHILOSOPHISCHE KRITIK

VORMALS

FICHTE-ULRICISCHE ZEITSCHRIFT

IM VEREIN MIT

DR. H. SIEBECK
PROFESSOR IN GIESSEN

DR. J. VOLKELT
PROFESSOR IN LEIPZIG

UND

DR. R. FALCKENBERG
PROFESSOR IN ERLANGEN

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT

VON

DR. LUDWIG BUSSE
PROFESSOR IN KÖNIGSBERG I. PR.

BAND 126

LEIPZIG 1905
R. VOIGTLÄNDERs VERLAG

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK
R. VOIGTLÄNDER's VERLAG IN LEIPZIG

Band 126. Heft 1

Das Verhältnis des Fühlens, des Begehrens und des Wollens zum Vorstellen und Bewusstsein.

Von **Julius Bergmann.**

(Schluss.)

III.

Das Begehren und das Wollen.

1. Ebensowenig wie die Gefühle würden die Begehrungen es zulassen, zum Bewusstsein in das Verhältnis von Modis zum Attribute gesetzt zu werden, wenn der Begriff des Bewusstseins sich vollständig mit demjenigen der Vereinigung aller gleichzeitigen Vorstellungstätigkeiten einer Seele deckte. Und auch, dass das Begehren nicht dasselbe wie Fühlen oder eine Art des Fühlens ist, ist unmittelbar einleuchtend. Hieraus kann jedoch nicht geschlossen werden, dass den Begriffen des vorstellenden und des fühlenden Bewusstseins derjenige des Begehrens als ein solcher zur Seite zu stellen sei, der, wie jene beiden zueinander, so wieder zu jedem von ihnen in der Beziehung stehe, objektiv mit ihm identisch und subjektiv von ihm verschieden zu sein, dass es also nicht bloss zwei, sondern drei Gesichtspunkte gebe, unter denen das Bewusstsein betrachtet werden könne, oder dass die beiden einseitigen Ansichten, denen sich das Bewusstsein als vorstellendes und als fühlendes darstellt, der Ergänzung durch eine dritte bedürfen. Denn das Zugestandene lässt auch die Annahme zu, dass in der Verbindung das Vermögen des Vorstellens und des Fühlens die Seele des Begehrens besitze, oder bestimmter, dass das Begehren eine nur fühlenden Wesen mögliche Weise des Vorstellens sei.

Dass in der Tat das nur innerlich Wahrnehmbare, das ich mit dem Worte Begehren bezeichne, und das auch wohl allein

gemeint sein kann, wenn von einem besonderen Vermögen des Begehrens neben denen des Vorstellens und Fühlens die Rede ist, eine Weise des Vorstellens ist, ergibt sich mir aus einer einfachen Überlegung. Jedes Begehren ist darauf gerichtet, dass ein gewisser Sachverhalt bestehe, ist mit anderen Worten Begehren der Wirklichkeit eines gewissen Seins oder Geschehens; es ist ihm also mit dem Vorstellen gemein, einen Gegenstand zu haben, während, wie wir früher $(II,_1)$ bemerkten, das Fühlen (wenn darunter nicht das innere Wahrnehmen eines Zustandes der Lust oder Unlust, sondern ein solcher Zustand selbst verstanden wird), sich nicht in der Weise auf etwas bezieht, dass von ihm gesagt werden könnte, es sei darauf gerichtet oder habe es zum Gegenstande oder sei Fühlen desselben. Andererseits ist es die Natur des Begehrens, dass der Sachverhalt, auf dessen Wirklichkeit es gerichtet ist, von dem Begehrenden vorgestellt wird. Wäre daher das Begehren nicht selbst Vorstellen seines Gegenstandes, so müsste ich, wenn ich die Wirklichkeit eines Sachverhaltes begehre, neben dem Vorstellen dieses Sachverhaltes eine andere auf ihn gerichtete, ihn zum Gegenstande habende Tätigkeit in mir finden. Das aber ist nicht der Fall. Allerdings zeigt mir die Selbstbeobachtung, dass sich vielfach, wenn ich etwas begehre, mit meinem Vorstellen des Begehrten eine leibliche und seelische Erregung verbindet, aber diese Erregung stellt sich mir nicht als ein das Vorgestellte zum Objekte habendes Verhalten dar; sie ist also nicht selbst mein Begehren, sondern schon ein Folge desselben.

Wird der Begriff des Begehrens demjenigen des Vorstellens untergeordnet, so erhebt sich die Frage, wodurch sich das Begehren von allen anderen Weisen des Vorstellens unterscheide, oder welcher Bedingung ein Vorstellen entsprechen müsse, um Begehren zu sein. Der Beantwortung dieser Frage habe ich jedoch zwei den Umfang, den der allgemeine Sprachgebrauch dem Begriffe des Begehrens gibt, betreffende Bemerkungen voranzuschicken, eine, die ihn verengert und eine, die ihn erweitert. Erstens nehme ich das Wort Begehren in dem engeren Sinne, demzufolge alles Begehrte unmittelbar, d. i. seiner selbst wegen, keines mittelbar d. i. wegen eines mit ihm verbundenen oder ihm nachfolgenden Sachverhaltes begehrt wird, wonach z. B. der durstige Wanderer, der sich nach einem Wirtshause umsieht,

nicht ein Wirtshaus zu finden, sondern nur zu trinken begehrt. Diese Bestimmung ergibt sich aus der Erwägung, dass, wenn dem unmittelbaren Begehren ein mittelbares gegenübergestellt wird, offenbar das letztere nicht mit dem ersteren, sondern mit demjenigen Vorstellen, welches weder unmittelbares noch mittelbares Begehren ist, gleichartig ist, dass also die Psychologie, wenn sie den Begriff des Begehrens in völliger Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauche bestimmen wollte, Ungleichartiges zusammenfassen und Gleichartiges trennen würde. Eine weitere Bedeutung, zweitens, als die sonst übliche gebe ich dem Worte Begehren insofern, als ich ein Vorstellen auch dann mit ihm bezeichne, wenn es sich von dem sonst so bezeichneten nur dadurch unterscheidet, dass es einen gegenwärtigen (mit ihm gleichzeitigen) Sachverhalt zum Inhalte hat. Nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise nämlich bezieht sich alles Begehren auf die Zukunft; niemals soll die von uns begehrte Wirklichkeit eines Sachverhaltes, mag derselbe schon in dem Augenblicke des Begehrens wirklich bestehen oder nicht, die auf diesen Augenblick bezogene sein, sondern stets soll sie in eine, sei es unmittelbar auf den gegenwärtigen Augenblick folgende, sei es erst später (nach dem Eintritt einer gewissen Lage der Dinge) beginnende Zeitstrecke fallen; z. B. das Begehren des Durstigen, zu trinken, soll zwar nicht sogleich aufhören, sobald er zu trinken beginnt, aber was er dann noch begehrt, soll doch nicht sein gegenwärtiges Trinken, sondern dessen Fortsetzung, also ein Zukünftiges sein. Wir können aber denselben Sachverhalt, den wir als einen zukünftigen so vorstellen, dass unser Vorstellen Begehren seines Wirklichwerdens ist, auch als einen gegenwärtigen in einer Weise vorstellen, die sich von derjenigen, die es zum Begehren eines Zukünftigen macht, durch weiter nichts als durch die Zeitbestimmung, die es seinem Inhalte gibt, unterscheidet; z. B. der trinkende Durstige stellt sein gegenwärtiges Trinken in derselben Weise wie die von ihm begehrte Fortsetzung desselben vor. Die Psychologie würde also wieder Ungleichartiges zusammenfassen und Gleichartiges scheiden, wenn sie, dem allgemeinen Sprachgebrauche folgend, in ihren Begriff des Begehrens die Bestimmung aufnähme, dass es stets auf zukünftiges Wirklichsein eines Sachverhaltes gerichtet sei. Bezüglich des auf die gegenwärtige Wirklichkeit eines gewissen Sachverhaltes gerichteten Begehrens ist noch zu bemerken, dass

dieser Sachverhalt die begehrte Wirklichkeit sowohl haben als auch nicht haben, dass sein Begehren also sowohl ein befriedigtes auch ein unbefriedigtes sein kann, während jedes Begehren eines Zukünftigen seinem Begriffe nach unbefriedigt ist. Z. B. der Durstige begehrt gegenwärtig (in dem Augenblicke seines Begehrens) zu trinken sowohl dann, wenn er bereits zu trinken angefangen hat, als auch dann, wenn er sich nicht in dieser Lage befindet, sowohl dann, wenn sein Vorstellen des Trinkens Wahrnehmen, als auch dann, wenn es Einbildungs-Vorstellen ist.

2. Nach den vorstehenden Bemerkungen über die Bedeutung, in der hier das Wort Begehren genommen werden soll, ist jedes Begehren gerichtet entweder auf das gegenwärtige Bestehen eines Sachverhaltes, von dem der Begehrende zu wissen glaubt, dass er wirklich bestehe, oder auf das gegenwärtige Bestehen eines Sachverhaltes, von dem der Begehrende nicht glaubt zu wissen, dass er gegenwärtig bestehe, oder auf das zukünftige Bestehen irgend eines Sachverhaltes. Dieser Unterscheidung dreier Arten des Begehrens entsprechend zerlegt sich oben gestellte Frage nach der spezifischen Differenz, die dem Begriffe des Vorstellens hinzugefügt werden muss, damit er in den des Begehrens übergehe, in drei. Alle drei aber können sogleich auf Grund der Selbstbeobachtung beantwortet werden.

Damit, erstens, finde ich, mein Vorstellen eines Sachverhaltes, von dem ich weiss oder zu wissen glaube, dass er gegenwärtig wirklich bestehe, Begehren dieses gegenwärtigen Bestehens sei, muss ich mich selbst als um sein wirkliches Bestehen wissend vorstellen und von diesem Wissen wahrnehmen, dass es unmittelbar mit einem Gefühle der Lust verbunden, also mir unmittelbar angenehm sei. Damit, zweitens, mein Vorstellen eines Sachverhaltes, von dem ich weiss, dass er nicht wirklich bestehe, oder wenigstens nicht weiss, dass er wirklich bestehe, Begehren seines gegenwärtigen Bestehens sei, muss ich mich selbst als um sein wirkliches Bestehen wissend vorstellen und von diesem mir fehlenden Wissen meinen, dass es mir unmittelbar angenehm sein würde. Damit, drittens, mein Vorstellen eines Sachverhaltes (gleichviel ob eines solchen, der mir gegenwärtig zu bestehen, oder eines solchen, der mir gegenwärtig nicht zu bestehen scheint) Begehren seines künftigen Bestehens sei, muss ich ihn als einen später bestehen werdenden und mich selbst als zu der Zeit, da

er bestehen werde, um dieses Bestehen wissend vorstellen und von diesem möglichen zukünftigen Wissen meinen, dass es mir unmittelbar angenehm sein würde. Nehme ich z. B. von mir wahr, dass ich trinke, so ist dieses Wahrnehmen Begehren der gegenwärtigen Wirklichkeit seines Inhaltes, und zwar befriedigtes, dann, wenn ich es selbst, also mein Wissen, dass ich trinke, als etwas mir unmittelbar Angenehmes wahrnehme. Stelle ich mich bloss als trinkend vor, so ist dieses Einbildungsvorstellen Begehren und zwar unbefriedigtes Begehren, gegenwärtig zu trinken, dann, wenn ich mit ihm die Meinung verbinde, es würde mir unmittelbar angenehm sein, mich gegenwärtig als trinkend wahrzunehmen. Stelle ich mich endlich als trinken werdend vor, so begehre ich damit zukünftiges Trinken dann, wenn ich zugleich mich als die Verrichtung des Trinkens in mir wahrnehmen werdend vorstelle, und von diesem zukünftigen Wahrnehmen erwarte, dass es, falls es stattfinden werde, mir unmittelbar angenehm sein werde.

Ein Vorstellen, welches seinem Inhalte die Bedeutung beimisst, dass das Wissen um seine Wirklichkeit unmittelbar mit Lust verbunden sein würde, ist gewiss darum, weil es dieses tut, noch nicht Wollen irgend eines die Wirklichkeit des vorgestellten Seins oder Geschehens herbeiführenden Tuns, und auch nicht einmal Herbeiwünschen dieser Wirklichkeit mit allem, was sie notwendig mit sich führen oder nach sich ziehen würde, sicherlich aber braucht in einer Seele nicht noch etwas zu ihm hinzuzukommen, damit sie sich in dem Zustande des blossen Begehrens befinde. Und so lange, umgekehrt, einem Verhalten der Seele etwas daran fehlt, ein solches Vorstellen zu sein, ist es noch kein Begehren. Insbesondere gehört das Sich-vergegenwärtigen des Lustgefühls, welches mit der in dem Wissen um die Wirklichkeit des begehrten Sachverhaltes bestehenden Befriedigung des Begehrens verbunden ist, und das Erwarten desselben zu dem, wovon man nicht abstrahieren kann, ohne den Begriff des Begehrens aufzuheben. So lange wir ein Vorgestelltes weder in die beschriebene Beziehung noch in die entgegengesetzte, dass das Wissen um seine Wirklichkeit uns unmittelbar unangenehm sein würde, zu unserem Gefühlsvermögen setzen, ist uns an seiner Wirklichkeit oder Unwirklichkeit entweder überhaupt nichts oder nur ihrer Folgen wegen etwas gelegen, ist sie uns an und für sich gleichgültig.

Dass in einer analogen Beziehung, wie das Begehren zum Vorstellen und Lustfühlen, das dem Begehren entgegengesetzte Scheuen zum Vorstellen und Unlustfühlen steht, braucht nur kurz angemerkt zu werden. Das Scheuen eines Sachverhaltes, welches übrigens auch selbst als ein Begehren definiert werden kann, nämlich als Begehren eines Nichtwirklichseins, ist Vorstellen desselben als eines solchen, von dem zu wissen, dass er wirklich bestehe, uns unmittelbar unangenehm sei bezw. sein würde.

3. Eine weitere Frage, die sich an die Unterordnung des Begriffes des Begehrens unter den des Vorstellens knüpft, betrifft die Sachverhalte, die ein Vorstellen so zum Inhalte haben kann, dass es Begehren ihres wirklichen Bestehens ist, die also so beschaffen sind, dass nicht mit ihnen selbst, sondern mit dem Erfahren ihres wirklichen Bestehens unmittelbar ein Gefühl der Lust verbunden sein kann.

Jedenfalls ist ein möglicher Inhalt des Begehrens jedes Gefühl eigener Lust, ein möglicher Inhalt des Scheuens jedes Gefühl eigener Unlust. Das innere Wahrnehmen einer Lust, welches die einzig mögliche Art ist, ihre Wirklichkeit zu erfahren, ist (es wurde schon im vorigen Abschnitte darauf hingewiesen) selbst wieder unmittelbar mit einer Lust, dasjenige einer Unlust selbst wieder mit einer Unlust verbunden, und indem wir uns als eine Lust oder Unlust in uns wahrnehmend und dieses Wahrnehmen oder dieses Wissen um die Wirklichkeit einer vorgestellten Lust oder Unlust als angenehm oder lustbringend bez. als unangenehm oder unlustbringend vorstellen, begehren wir die Wirklichkeit, nicht der von ihm selbst zu erwartenden, sondern der als sein Inhalt vorgestellten Lust bezw. die Nichtwirklichkeit der als sein Inhalt vorgestellten Unlust.

Dass das Wahrnehmen eigener Lust angenehm, dasjenige eigener Unlust unangenehm ist, oder dass zu jeder Lust oder Unlust, die wir in uns wahrnehmen, dieses Wahrnehmen eine weitere Lust oder Unlust hinzubringt, hat seinen zureichenden Grund in der allgemeinen Natur jener Gefühle, mit der uns bekannt zu machen eine einzige Wahrnehmung genügt. Wir erkennen es m. a. W. aus den blossen Begriffen der Lust und der Unlust. Andere als in einem eigenen Zustande der Lust oder Unlust bestehende Sachverhalte, von denen wir in dieser Weise einzusehen vermöchten, dass sie in der angegebenen Beziehung zum Wahr-

nehmen und überhaupt zum Wissen um ihre Wirklichkeit ständen, also mögliche Inhalte eines Begehrens oder Scheuens wären, gibt es nicht. Eigene Lust ist das Einzige, wovon wir die Möglichkeit begehrt, eigene Unlust das Einzige, wovon wir die Möglichkeit, gescheut zu werden, wirklich zu verstehen imstande sind.

Hieraus folgt jedoch nicht, dass diese Möglichkeit auf die eigene Lust oder Unlust beschränkt sei, dass uns also an der Wirklichkeit eines anderen Sachverhaltes als eigener Lust und an der Nichtwirklichkeit eines anderen als eigener Unlust nur deshalb gelegen sein könne, weil wir erwarteten, es werde sich eigene Lust oder Unlust an ihn knüpfen. Denn es liegt durchaus kein Widerspruch in dem Gedanken, dass zu dem, was uns von der Natur unserer Seele verborgen ist, Bestimmtheiten gehören, die es ihr, sei es schlechthin, sei es unter gewissen ihren augenblicklichen Zustand betreffenden Bedingungen, zur Notwendigkeit machen, jeden Sachverhalt einer gewissen Art zu begehren oder zu scheuen, sobald sie ihn als wirklich bestehend und sich selbst als um sein wirkliches Bestehen wissend vorstellt, Bestimmtheiten also, welche Gründe des Begehrens oder Scheuens gewisser Arten von Sachverhalten sind, oder welche das allein Wirkliche, was wir im Begriffe des T r i e b e s denken, ausmachen. Den Utilitaristen und ihren Vorgängern (zu denen in dieser Hinsicht auch Kant gehört) muss freilich zugestanden werden, dass zu jedem Begehren ein Vorstellen eigener Lust, zu jedem Scheuen ein Vorstellen eigener Unlust erforderlich ist, aber nicht das Begehrte oder das Gescheute selbst, sondern ein Zustand, der als verbunden mit dem Wissen um die begehrte oder gescheute Wirklichkeit vorgestellt wird, ist diese Lust oder Unlust, deren Vorstellung in keinem Begehren oder Schauen fehlen kann. Dadurch erst, dass wir einen Sachverhalt als einen solchen vorstellen, um dessen wirkliches Bestehen zu wissen uns angenehm oder unangenehm sein werde, wird unser Vorstellen dieses Sachverhaltes zum Begehren oder Scheuen desselben; er selbst kann nun ebenfalls in einer eigenen Lust bez. Unlust bestehen, aber er braucht es nicht, mindestens ist dies keine begriffliche Notwendigkeit, obwohl wir nur in den Fällen, in denen er darin besteht, nicht auf einen der Seele durch eine uns verborgene Seite ihrer Natur verliehenen Trieb zu schliessen brauchen, sondern in ihm selbst den Grund der Möglichkeit seines Begehrt- bez. Gescheutwerdens vor Augen haben.

4. Dass in der Tat noch anderes als eigene Lust begehrt und noch anderes als eigene Unlust gescheut werden kann, lehrt die Erfahrung. Es ist zunächst eine Tatsache, dass wir an dem Wohl und Wehe anderer teilnehmen können, ohne an einen Vorteil oder Nachteil für uns selbst zu denken. Wir können es uns als erfreulich vorstellen, zu erfahren, dass es einem Freunde gut gehe, und dieses Vorstellen ist dann Begehren der Wirklichkeit, nicht des Erfahrens oder des mit ihm verbundenen Lustgefühls, sondern des seinen Inhalt bildenden fremden Glückes; und ebenso begehren wir, dass dem Freunde ein ihm drohendes Unheil erspart bleiben möge, indem wir es als uns selbst betrübend vorstellen, zu hören, dass das Gegenteil eingetreten sei. Nicht eben ist die Vorstellung, dass es uns Vergnügen machen werde, von einem für den Freund glücklichen Ereignisse Kenntnis zu erhalten, die Ursache des Wunsches oder Begehrens, dieses Ereignis möge eintreten, sodass das eigentliche Ziel des Begehrens in einer eigenen Lust bestände und uns an dem fremden Glücke nur wegen einer Folge für uns selbst gelegen wäre, und ebensowenig entsteht uns umgekehrt aus jenen Wünschen oder Begehren jenes Vorstellen, sondern das Vorstellen der freudigen Erregung, mit der uns die Kunde von dem für den Freund glücklichen Ereignisse erfüllen würde, ist selbst schon das Begehren, und dieses Begehren selbst schon dieses Vorstellen, so dass nur noch dafür, dass sich uns mit dem Erfahren des glücklichen Ereignisses ein Gefühl der Lust verbindet, oder dass zu den Bestimmtheiten der Seele ein Trieb gehört, demzufolge es ihr angenehm ist, von fremdem Wohle, und unangenehm, von fremdem Leide zu erfahren, nach dem Grunde gefragt werden kann.

Weiter ist es auch eine Tatsache, dass zu den möglichen Inhalten unseres Begehrens und Schauens Sachverhalte gehören, die überhaupt nicht in einem Lust- bez. Unlustfühlen, weder in einem eigenen noch in einem fremden, auch nicht in einem unmittelbar mit Lust bez. Unlust verbundenen (unmittelbar angenehmen oder unangenehmen) Verhalten bestehen, und zwar solche, die wir, wie Lust oder Unlust, sowohl für uns selbst als auch für andere (sowohl idiopathisch als auch sympathisch) begehren oder scheuen können. Während z. B. gewisse Geschmacksempfindungen unmittelbar mit einem Gefühle der Lust verbunden sind, d. i. zu ihm in der im vorigen Abschnitte er-

örterten Beziehung stehen, dass sie nur subjektiv von ihnen verschieden sind, ist uns der leibliche Vorgang, den wir innerlich wahrnehmen, wenn wir hungrig sind und essen, oder wenn wir durstig sind und trinken, nur mittelbar angenehm, nämlich darum, weil jenes innere Wahrnehmen, durch das wir von seinem wirklichen Stattfinden wissen, unmittelbar mit einem Gefühle der Lust verbunden ist. Das Begehren des Hungrigen oder Durstigen, welches mit einem auf eine angenehme Geschmacksempfindung gerichteten verbunden sein kann, selbst aber nicht darauf, sondern auf die animalische Verrichtung des Essens oder Trinkens gerichtet ist, ist Vorstellen des Essens oder Trinkens als einer Tätigkeit des Leibes, deren Wirklichkeit in der Weise des inneren Wahrnehmens zu erfahren ihm unmittelbar angenehm sein werde, und er stellt dieses Erfahren als unmittelbar angenehm vor zufolge eines Triebes seiner Seele. Freilich kann auch die mit dem inneren Wahrnehmen des Essens und Trinkens unmittelbar verbundene Lust Inhalt eines Begehrens sein, aber ohne den auf Essen und Trinken selbst gerichteten Trieb würde niemand sein inneres Wahrnehmen dieser Verrichtungen als mit Lust verbunden vorstellen können. „Es gibt", heisst es in HUMES Prinzipien der Moral (übersetzt von MASARYK, S. 140), „von jedermann anerkannte körperliche Bedürfnisse und Triebe, welche notwendig allem sinnlichen Genusse vorausgehen und uns direkt antreiben, den Besitz des Gegenstandes zu suchen. So haben Hunger und Durst das Essen und Trinken zu ihrem Zwecke, und aus der Befriedigung dieser primären Triebe entspringt eine Lust, die Gegenstand einer anderen Art der Begierden oder Neigung sein kann." Das Gleiche wie vom Essen und Trinken gilt von den Leibesbewegungen, an denen wir, wenn wir uns jung, frisch und gesund fühlen, Vergnügen finden, dem Wandern, Turnen, Tanzen, Schlittschuhlaufen und dergleichen, und nicht minder von der Ausübung geistiger Kräfte in den Tätigkeiten des Forschens, des praktischen Überlegens, des Phantasierens, des Spielens, des Gestaltens usw. Auch die Lust, mit der wir uns als Vorzüge betrachteter Eigenschaften des Leibes und des Geistes (z. B. körperlicher Kraft, Gewandtheit und Schönheit, geselliger Gaben, reicher und bedeutender Kenntnisse, künstlerischer Talente u. dergl.), sowie des Ansehens, das sie uns verschaffen, bewusst sind, hat ihren Grund nicht in einer Lust, die unmittelbar Lust an diesen Vorzügen oder

diesem Ansehen wäre, sondern in einer uns verborgenen Seite unserer Natur. Diese Begehrungsinhalte sind uns nicht unmittelbar, durch objektive Identität mit einem Lustgefühle, angenehm, sondern nur mittelbar durch ihre Beziehung auf das mit dem Bewusstsein ihres Besitzes objektiv identische Lustgefühl, und darin, dass wir sie als in dieser Beziehung stehend vorstellen, besteht unser auf ihren Besitz gerichtetes Begehren. „In derselben Weise", fährt HUME nach den oben angeführten Worten fort, „gibt es geistige Triebe, durch welche wir unmittelbar bewegt werden, nach gewissen Objekten, wie Ruhm oder Macht oder Rache, ohne irgendwelche Rücksicht auf das eigene Interesse zu trachten; und wenn diese Objekte erlangt sind, so erfolgt eine angenehme Genugtuung als Wirkung unserer befriedigten Neigungen. Die Natur muss uns, zufolge der inneren Verfassung und Beschaffenheit des Geistes, eine ursprüngliche Begierde nach Ruhm geben, bevor wir aus dessen Erlangung irgend welches Vergnügen ernten und aus Motiven der Selbstliebe und einem Wunsche nach Glückseligkeit nach ihm streben können. Wenn ich keine Eitelkeit besitze, so finde ich am Lobe keine Freude; wenn ich ohne Ehrgeiz bin, gewährt mir die Macht keinen Genuss; wenn ich nicht zornig bin, ist mir die Bestrafung eines Gegners völlig gleichgültig. In allen Fällen ist ein Trieb vorhanden, welcher unmittelbar auf das Objekt hinweist."

5. Die beiden eben dem eigenen Lustfühlen zur Seite gestellten Sachverhalte, die Inhalte eines Begehrens sein können, die in einem fremden Lustfühlen und die in etwas anderem als Lustfühlen überhaupt bestehenden, sind zu verschiedenartig, als dass wir annehmen könnten, sie stimmten in einem allgemeinen überein, das zusammen mit einer uns verborgenen Seite der Natur der Seele den zureichenden Grund der Möglichkeit ihres Begehrtwerdens bildete. Wohl aber dürfen wir in den überhaupt nicht in einer Lust, weder in einer eigenen noch in einer fremden, bestehenden möglichen Begehrungsinhalten nach einer bloss ihnen gemeinsamen Bestimmtheit der angegebenen Art suchen. Oder, was dasselbe ist, wir dürfen vermuten, dass alle Triebe, denen zufolge wir etwas anderes als Lust für uns selbst und für andere begehren, Zweige eines und desselben Grundtriebes seien. Es würden dann, da die Möglichkeit, eigene Lust zu begehren, keines anderen Erklärungsgrundes als des uns in den Begriffen des Vor-

stellens und des Fühlens gegebenen bedarf, also nicht auf einen Trieb (dieses Wort in dem oben angegebenen Sinne genommen) bezogen zu werden braucht, zwei Grundtriebe anzunehmen sein: einer, demzufolge wir für andere die Wirklichkeit von Lustgefühlen, und einer, demzufolge wir sowohl für uns selbst als auch für andere die Wirklichkeit gewisser nicht in Lustgefühlen bestehender Sachverhalte zu begehren vermöchten. Und dieser Annahme läge es dann nahe, durch die Hypothese näher zu bestimmen, dass der Trieb, demzufolge es uns Freude machen kann, andere glücklich zu wissen, der Seele schon insofern zukomme, als sie die Vermögen der sich unserem inneren Wahrnehmen nur in sehr unvollkommener Weise zu erkennen gebenden Tätigkeiten des Vorstellens und des Fühlens besitze, dagegen der uns für Sachverhalte, die vom Lustfühlen überhaupt verschieden sind, interessierende aus einer von den Vermögen des Vorstellens und Fühlens verschiedenen Seite der Natur der Seele oder des Bewusstseins entspringe.

Soweit die Beschaffenheit der in Rede stehenden Sachverhalte zu dem uns Gegebenen gehört, d. h. Inhalt eines keinerlei Meinen oder Deuten einschliessenden Vorstellens, kurz eines blossen Anschauens ist, ist nun allerdings keine ihnen gemeinsame Bestimmtheit in ihnen zu finden, die sie zu möglichen Begehrungsinhalten machte. Aber auf Grund der Selbstbeobachtung glaube ich behaupten zu dürfen, dass ich stets, wenn ich einen in einem Zustande oder einer Tätigkeit oder einer Lage oder einer Eigenschaft meiner selbst bestehenden, vom Lustfühlen verschiedenen Sachverhalt als etwas vorstelle, um dessen Wirklichkeit zu wissen mir unmittelbar angenehm sei, in das Gegebene eine gewisse Bedeutung hineinlege, durch die erst mein Wissen um seine Wirklichkeit zu einem Angenehmen und mein es zum Inhalte habendes Vorstellen zum Begehren wird, nämlich die Bedeutung des Zieles eines in mir enthaltenen Strebens. Die begehrte Bestimmtheit meiner selbst, so möchte ich diesen kurzen Ausdruck interpretieren, erscheint mir als eine solche, dass, so lange statt ihrer eine andere nicht von mir begehrte wirkliches Dasein in mir habe, meine gegenwärtige individuelle Wesenheit nur unvollkommen zum Dasein gelangt sei, oder dass gegenwärtig das, was mein Ich seiner Realisation nach sei, hinter dem zurückbleibe, was es sein müsste, um seinem wahrhaften Begriffe, seiner Idee,

zu entsprechen, dass also die gegenwärtige Realisation meines Ich mit einem Mangel, einem Defekte, behaftet sei, — sie erscheint mir, mit einem Worte, als eine Vollkommenheit. Was sodann diejenigen von Lustgefühlen verschiedenen Sachverhalte, die nicht Bestimmtheiten meiner selbst, sondern anderer bewusster Wesen sind und für diese von mir begehrt werden, betrifft, so ist die von mir in sie hineingelegte Bedeutung, die sie erst zu möglichen Inhalten meines Begehrens macht, die von Bestimmtheiten, in denen jene Wesen etwas von ihrer Natur Erstrebtes, Vollkommenheiten ihres Ich erblicken.

Wie die nicht in einem Lustfühlen bestehenden Bestimmtheiten unseres Ich, die wir für uns selbst begehren, so stimmen auch die nicht in einem Unlustfühlen bestehenden, die wir für uns selbst scheuen, in einer Bedeutung überein, die unser Vorstellen in sie hineinlegt, und erst diese Bedeutung macht sie zu möglichen Inhalten unseres Scheuens. Sie erscheinen uns als Bestimmtheiten, die nicht nur mit einer zur vollständigen reellen Wirklichkeit unserer individuellen Wesenheit, zur vollständigen Realisation der Idee unseres Ich erforderlichen, sondern auch mit dem blossen Einwohnen dieser Idee in uns, mit der ideellen Wirklichkeit unserer Essenz in uns unvereinbar seien, also nicht als blosse Defekte in der gegenwärtigen Realisation unserer Essenz, sondern als Störungen des ideellen Daseins derselben in uns, — nicht bloss als etwas, wonach unsere Natur nicht strebt, sondern als etwas, dem dieselbe widerstrebt. Das blosse Fehlen einer Vollkommenheit kann uns ebensowenig wie dasjenige einer Lust an sich oder unmittelbar Inhalt eines Scheuens sein; es kann uns nur dadurch, dass es die Unlust eines unbefriedigten Begehrens nach sich zieht, dazu werden; unmittelbar kann unser Scheuen, ausser gegen ein Unlustfühlen, nur gegen eine Bestimmtheit unseres Daseins gerichtet sein, die nicht bloss nicht eine Vollkommenheit, sondern einer solchen konträr entgegengesetzt ist, wie z. B. der Schmerz der Lust oder das Üble dem Guten oder das Hässliche dem Schönen.

6. Es liegt auf der Hand, dass die Bedeutung, die das Begehren in seine nicht in einem Lustfühlen, sowie diejenige, die das Scheuen in seine nicht in einem Unlustfühlen bestehenden Inhalte hineinlegt, oder dass der Begriff des Strebens in dem angegebenen Sinne des Wortes und ebenso der des Widerstrebens

einen Widerspruch enthält. Die individuelle Wesenheit eines existierenden Dinges, d. i. die es von allen anderen möglichen Dingen unterscheidende Bestimmtheit, ist ihrem Begriffe nach in diesem Dinge stets vollständig realisiert; es kann in dem Dinge, dessen Wesenheit sie ist, keine explizite oder implizite in ihr enthaltene Bestimmtheit mangeln. Eine Wesenheit, die in einem Dinge nicht vollständig realisiert wäre, wäre eben nicht dieses, sondern eines anderen existierenden oder nicht existierenden Dinges Wesenheit, — ein Begriff, mit dem ein existierendes Ding nicht genau übereinstimmte, nicht dieses, sondern eines anderen Dinges Begriff, — die bloss ideelle Wirklichkeit einer Essenz Wirklichkeit eines Nicht-Wirklichen.

Es wäre jedoch unrichtig, den Bestimmtheiten, in die das Begehren die Bedeutung von Vollkommenheiten, sowie denjenigen, in die das Scheuen die Bedeutung von Störungen hineinlegt, darum, weil diese Begriffe einen Widerspruch enthalten, überhaupt eine ihnen eigentümliche Bedeutung für das begehrende Subjekt abzusprechen. Vielmehr werden wir in einer den Sachverhalten, deren Wirklichkeit in uns wir begehren, wirklich zukommenden Bedeutung für uns den Grund dafür, dass wir sie als Vollkommenheiten und weiter das Wissen um ihre Wirklichkeit als angenehm vorstellen, zu erblicken haben, und ebenso in einer den von uns gescheuten Sachverhalten wirklich zukommenden den Grund dafür, dass wir sie als Störungen unserer Wesenheit und das Wissen um ihre Wirklichkeit als unangenehm vorstellen, wenn uns auch die Natur unserer Seele zu wenig bekannt ist, als dass wir das Enthaltensein dieser Folgen in diesen Gründen analytisch zu erkennen vermöchten.

Es gehört nicht zu meiner gegenwärtigen Aufgabe, diese wirkliche Bedeutung der uns als Vollkommenheiten und der uns als Störungen erscheinenden Bestimmtheiten unseres Ich zu ermitteln. Doch wird mir eine Andeutung über die Richtung, in der ich sie suchen würde, gestattet sein. Jedes existierende Ding stimmt selbstverständlich in jedem Augenblicke seines Daseins vollständig überein mit dem Begriffe, der seine individuelle Wesenheit in ihrer diesem Augenblicke angehörenden Gestalt nebst allem implizite darin enthaltenen Akzidentien und weiter nichts, also alles das und nur das, was es ist, zum Inhalte hat. Aber ein existierendes Ding kann so beschaffen sein, dass ein es betrachten-

der Verstand, dem es sich hinreichend zu erkennen gäbe, nicht umhin könnte, dem seine wirkliche Bestimmtheit zum Inhalte habenden Begriffe einen anderen gegenüberzustellen, mit dem es nicht völlig übereinstimmte. Von solcher Beschaffenheit ist ein Ding nämlich dann, wenn sich unter den ihm als einem Dinge gewisser Art möglichen Veränderungen Eine befindet, zu der die übrigen in dem Verhältnisse stehen, dass sie nach dem Masse ihrer Ähnlichkeit mit ihr durch seine (des veränderlichen Dinges) Wesenheit begünstigt werden, wenn es also durch seine Wesenheit eine Tendenz besitzt, in seinen Veränderungen die Richtung auf einen gewissen Zustand einzuschlagen, wie dies z. B. bezüglich eines Teils der ihm möglichen Veränderungen bei einem Schiffe der Fall ist, sofern es sich unter allen Einwirkungen des Windes und der Wogen aufrecht zu stellen bestrebt ist. Setzen wir nun voraus, dass die Seelen eine solche Tendenz besitzende Dinge seien, und bestimmen wir diese Voraussetzung näher dahin, dass das, worauf die Tendenz einer Seele gerichtet sei, das ihr durch ihre Wesenheit vorgeschriebene Muster, nicht völlig unveränderlich sei, so dass es zu seinem wirklichen Dasein nur einer beliebig kurzen Zeitstrecke bedürfen würde, sondern in einem Entwickelungsprozesse bestehe und dazu sich den wechselnden Verhältnissen der Wirklichkeit anpasse, — setzen wir dieses voraus, so dürfen wir wohl annehmen, dass, soweit nicht das normale oder natürliche Verhältnis durch frühere Störungen der Seele verändert worden ist, diejenigen Bestimmtheiten, in die unser Begehren die Bedeutung von Vollkommenheiten hineinlegt, zu denen gehören, die mit jenem Muster übereinstimmen, und dass diejenigen, die unserem Schauen als Störungen erscheinen, dies deshalb tun, weil sie nicht bloss nicht mit dem Muster übereinstimmen, sondern sozusagen eine Schädigung der inneren Einrichtung bedeuten, durch die sich die Seele ursprünglich ihr Muster setzte, oder durch die sie ihre ursprüngliche Tendenz besitzt.

7. Halten wir an der bisher dem Worte Begehren gegebenen Bedeutung fest, wonach wir alles, was wir begehren, unmittelbar d. h. seiner selbst und nichts eines mit ihm Verbundenen wegen begehren, so bestehen die Sachverhalte, die uns zu Inhalten des Begehrens werden können, teils in Lustgefühlen, teils in Vollkommenheiten, und jeden Sachverhalt, den wir begehren, begehren wir entweder, idiopathisch, für uns selbst oder, sym-

pathisch, für ein anderes bewusstes Wesen. Zu den beiden Gegensätzen von Lustgefühlen und Vollkommenheiten, und von solchem, was wir für uns selbst, und solchem, was wir für andere begehren, kommt nun noch ein dritter, durch dessen Anwendung auf die möglichen Begehrungsinhalte ebenfalls eine Seite des Verhältnisses, in welchem der Begriff des Begehrens zu dem des Fühlens steht, näher bestimmt wird, und auf den hier deshalb wenigstens kurz hingewiesen werden muss: der Gegensatz desjenigen Wahrnehmbaren, dessen Wahrnehmung innere, und dasjenigen, dessen Wahrnehmung äussere ist, also derjenigen Bestimmtheiten, die uns, wenn überhaupt als Bestimmtheiten eines Körpers, so als solche eines mit unserem sie wahrnehmenden Ich identischen, unseres Leibes, erscheinen (z. B. einer Geschmacksempfindung, die wir als auf der Zunge, oder einer Berührungsempfindung, die wir als in den Fingerspitzen, oder einer Kälteempfindung, die wir als in den Füssen ihr Dasein habend wahrnehmen) und derjenigen, die wir (wie z. B. die Farben und die Töne) nicht in dieser Weise auf uns selbst beziehen (vergl. o. I, 5). [1])

Es liege aber doch auf der Hand, wird man mir vorhalten, dass der Gegensatz der innerlich und der äusserlich wahrnehmbaren Bestimmtheiten weder auf die in Lustgefühlen noch auf die in Vollkommenheiten bestehenden Begehrungsinhalte anwendbar sei, und dass, wenn er auf sie anwendbar wäre, seine Anwendung schon in derjenigen des Gegensatzes dessen, was wir für uns, und dessen, was wir für einen anderen begehren, enthalten wäre. Denn es sei die Natur der Gefühle, dass sie nur von dem Wesen, dessen Gefühle sie seien, also nur innerlich wahrgenommen werden können, und dasselbe gelte von den Vollkommenheiten, wenn dieses Wort in dem oben angegebenen Sinne genommen werde, in dem Sinne von Bestimmtheiten, in die ein vorstellendes Wesen die Bedeutung hineingelegt habe, dass, wenn sie nicht wirklich existierten, es selbst nur unvollständig, mit einem Defekte behaftet, existieren würde. Es gebe also überhaupt keine äusserlich

[1]) Die im folgenden dargelegte Ansicht über das ästhetische Fühlen und Begehren stimmt zwar nicht ganz mit der vor 17 Jahren von mir veröffentlichten Schrift: „Über das Schöne, Analytische und historisch kritische Untersuchungen“ überein, doch könnte ihre weitere Ausführung derselben Vieles entnehmen.

wahrnehmbaren Begehrungsinhalte, weil wir keine fühlenden und keine des Besitzes von Vollkommenheiten fähigen Wesen, m. E. W. keine Seelen ausser uns wahrnehmen können. Und wenn es deren gäbe, so gehörten sie zu denen, die wir für ein anderes Wesen, nämlich dasjenige, als dessen Bestimmtheiten wir sie wahrnehmen, begehrten; eine Lust oder eine Vollkommenheit, die ich ausser mir wahrnähme, hätte ihr Dasein nicht in mir, sondern in einem anderen Dinge, und nur für dieses andere Ding, nicht für mich selbst, nicht sympathisch, nicht idiopathisch, könnte ich sie begehren.

Es ist, antworte ich, zunächst eine Tatsache, dass es, wie unter den inneren Empfindungen, d. i. denjenigen von Gefühlen verschiedenen Inhalten unseres inneren Wahrnehmens, die uns als Bestimmtheiten unseres Leibes erscheinen, so auch unter den äusseren, den sogenannten sekundären Qualitäten, solche gibt, die uns angenehm (mit einem Lustgefühle verbunden) sind, und zwar nicht, wie die leiblichen Tätigkeiten, in die wir die Bedeutung von Vollkommenheiten hineinlegen (z. B. das Trinken, wenn wir durstig, oder das Gehen, wenn wir des Sitzens überdrüssig sind), deshalb angenehm sind, weil es uns angenehm ist, sie wahrzunehmen, sondern ihrer selbst wegen, nicht mittelbar, sondern unmittelbar wie die angenehmen inneren Empfindungen, die wahrzunehmen uns deshalb angenehm ist, weil sie selbst uns angenehm sind, — also solche, auf die sich ein Gefühl der Lust in der Weise bezieht, dass es unmittelbar Lust an ihnen selbst ist. Äussere Empfindungen, die uns in dieser Weise angenehm sind, sind jedenfalls die uns angenehmen oder gefallenden Farben und Töne. Es mag sein, dass diejenigen äusseren Empfindungen, die mit einer inneren so verschmolzen sind, dass wir sie nur in einer unbestimmten Weise von ihr zu unterscheiden vermögen (in welchem Verhältnisse z. B. die objektive Süssigkeit eines Stückes Zuckers zu dem subjektiven Zustande, in den sie meine Zunge verstetzt, oder der objektive Geruch einer Blume zu der ihm korrespondierenden in meiner Nase ihren Sitz habenden Riechempfindung steht), und mittels dieser inneren mit einem Gefühle der Lust verbunden sein können, das uns z. B. der objektive Geruch einer Blume nur insofern angenehm ist, als die mit ihm verbundene subjektive Riechempfindung es ist. Aber die rein objektiven oder äusseren Empfindungen, nämlich die Farben und die

Töne, sind der Verbindung mit einem Gefühle der Lust (sowie auch mit einem solchen der Unlust) fähig, das sich uns ganz deutlich als ein sich unmittelbar auf sie beziehendes zu erkennen gibt. Nun können wir eine uns angenehme Empfindung nicht wahrnehmen, ohne zugleich mit ihr ihr Angenehmsein oder, was dasselbe ist, unsere Lust an ihr wahrzunehmen, und zwar hat eine und dieselbe unteilbare Wahrnehmungstätigkeit die angenehme Empfindung und ihr Angenehmsein oder die unmittelbar mit ihr verknüpfte Lust zum Inhalte. Wie daher die sich auf eine innere Empfindung beziehende Lust innerlich, als ein Zustand unseres leiblichen Ich, so wird die sich auf eine äussere beziehende äusserlich, als ein Sein in der Aussenwelt wahrgenommen. Z. B. die sich auf eine Farbe, die ich sehe, oder auf einen Ton, den ich höre, beziehende Lust erscheint mir weder, wie die zu ihr hinzukommende an der Wahrnehmungstätigkeit dieses Sehens oder wie die mit dem Vernehmen einer guten Nachricht verbundene, als ein rein geistiger Zustand, noch wie die mit einer inneren Empfindung verbundene als ein zugleich meinem geistigen und meinem leiblichen Ich angehörender, sondern als ein zwar meinem geistigen Ich angehörender aber doch mit dem Wahrgenommenen, dessen Angenehmsein er ist, der Farbe oder dem Tone, in der Aussenwelt sein Dasein habender. Ist also das Vorkommen äusserer Empfindungen, die uns angenehm sind, eine Tatsache, so auch dasjenige von Lustgefühlen, die zu den Inhalten unseres äusseren Wahrnehmens gehören.

Um die Annahme äusserlich wahrnehmbarer Gefühle noch gegen den Einwand, dass sie einen Widerspruch enthalte, zu verteidigen, brauche ich nur daran zu erinnern, dass alle sich unmittelbar auf Inhalte des sinnlichen Wahrnehmens beziehenden Gefühle gleich diesen Inhalten blosse Phänomene sind. Die Möglichkeit freilich, dass jemand ein Gefühl, welches ihm in demselben Sinne des Wortes wirklich zukommt, wie dies sein es zum Inhalte habendes Wahrnehmen tut, kurz ein Gefühl von transzendentaler Realität ausser sich wahrnehme, ist durch die Natur der Gefühle als solcher ausgeschlossen. Aber dass unter den bloss phänomenalen Gefühlen, die wir wahrnehmen, sich solche befinden, die unserem Wahrnehmen zugleich als zu unserem Ich und als zur Aussenwelt gehörende Bestimmtheiten, nämlich als das Angenehmsein oder die Schönheit einer Farbe oder eines

Tons, erscheinen, ist ebensowenig ein sich widersprechender Gedanke, wie dass eine von uns wahrgenommene bloss phänomenale Lust von unserm Wahrnehmen in die Zunge oder ein Schmerz in einen Zahn hineingelegt werde, oder auch nur, dass eine Empfindung z. B. eine Farbe von uns zugleich als unser Bewusstseinsinhalt und als eine Eigenschaft eines Dinges ausser und von uns wahrgenommen werde.

8. Was zweitens die Vollkommenheiten betrifft, so würden dieselben allerdings, ungleich den Gefühlen, nur innerlich wahrgenommen werden können, wenn sie definiert werden müssten als Bestimmtheiten, in die ein vorstellendes Wesen die Bedeutung hineinlege, dass ohne ihr wirkliches Dasein seine eigene Essenz nur unvollständig analysiert sein würde, die Bedeutung eines von der Natur seines Ich Erstrebten. Diese Bedeutung können wir nur in Bestimmtheiten, die uns als solche unserer selbst erscheinen, hineinlegen. Es steht jedoch nichts im Wege, dem Begriffe der Vollkommenheit einen weiteren Umfang zu geben, als es jene Definition tut, nämlich unter einer Vollkommenheit eine Bestimmtheit zu verstehen, in die ein vorstellendes Wesen die Bedeutung hineinlege, dass ihr Dasein zur vollständigen Realisierung der Essenz desjenigen Dinges, als dessen Bestimmtheit sie vorgestellt werde, erforderlich sei. Und dann ist die Anwendung des Gegensatzes des innerlich und des äusserlich Wahrnehmbaren auf die Vollkommenheiten mit keinem Widerspruche behaftet, denn als ein Ding, dessen Essenz in ihm mehr oder weniger vollkommen oder unvollkommen realisiert sei, können wir nicht bloss unser leiblich-geistiges Ich, sondern auch Körper, die wir ausser uns wahrnehmen, vorstellen. Auch der Einwand, dass wir das wirkliche Dasein einer äusserlich wahrnehmbaren Vollkommenheit nicht für uns selbst, sondern nur für ein anderes Wesen, nämlich für das Ding, als dessen Bestimmtheit wir sie vorstellen, würden begehren können, dass also die Anwendung des Gegensatzes des äusserlich und des innerlich Wahrnehmbaren auf die Begehrungsinhalte nicht zu einer neuen Einteilung der letzteren führen würde, trifft nicht zu. Denn nichts hindert uns, der Annahme, dass wir eine Bestimmtheit eines äusserlich wahrnehmbaren Dinges als eine Vollkommenheit vorstellen und begehren können, die nähere Bestimmung hinzuzufügen, dass das Wesen, für welches wir das Dasein einer solchen Bestimmtheit

begehren, niemals das Ding sei, als dessen Bestimmtheit wir sie vorstellen, sondern dass wir dieses Dasein nur begehren können für uns selbst und für andere vorstellende Wesen, von denen wir glauben, dass es ihnen gefallen werde.

Auch dass wir wirklich in Inhalte unseres äusseren Wahrnehmens die Bedeutung von Vollkommenheiten hineinlegen, und dass uns das Wahrnehmen einer so gedeuteten, an sich gleichgültigen Bestimmtheit, gleich demjenigen einer innerlich wahrgenommenen Vollkommenheit, unmittelbar angenehm ist und mithin ihr wirkliches Dasein für uns (ihr wirkliches Erscheinen) von uns seiner selbst wegen begehrt werden kann, glaube ich behaupten zu dürfen. Eine allgemein anerkannte Tatsache ist wenigstens dieses, dass vielfach Dinge oder Vorgänge (z. B. Linien, Figuren, Bewegungen, Tonfolgen, Geräte, Gebäude, Gestalten lebender Wesen) ein Wohlgefallen in uns erregen, welches sich weder auf Bestimmtheiten bezieht, die uns, wie gewisse Farben und Töne, unmittelbar angenehm sind, noch aus der Erwartung gewisser Wirkungen entspringt, also nur mit unserem sie zum Gegenstande habenden Wahrnehmen und Betrachten unmittelbar verknüpfte Lust sein kann. Man wird aber auch weiter zugeben müssen, dass das Wahrnehmen in dieser Weise gefallender Dinge nicht schon insofern, als es ihm gegebene Bestimmtheiten derselben zum Inhalte hat, als es m. a. W. blosses Anschauen ist, sondern erst insofern, als es in das ihm Gegebene eine gewisse Bedeutung hineinlegt, mit dem Gefühle ästhetischen Wohlgefallens verbunden ist, und dass jene Bedeutung keine andere ist als diejenige, die das mit einem Gefühle der Lust verbundene innere Wahrnehmen an sich gleichgültiger Zustände oder Tätigkeiten oder Eigenschaften in diese Inhalte hineinlegt, die Bedeutung von Bestimmtheiten, die zu haben das wahrgenommene Ding strebte, d. i. die ihm zwar nicht notwendig zukämen, ohne die aber dennoch zwischen seiner individuellen Wesenheit und dem, was es tatsächlich wäre, ein Widerspruch bestehen würde, kurz die Bedeutung von Vollkommenheiten in dem oben dargelegten Sinne dieses Wortes.

Den Grund dafür, dass wir gewisse Bestimmtheiten unserer selbst nicht innerlich wahrnehmen können, ohne in sie die sich widersprechende Bedeutung von Vollkommenheiten hineinzulegen, glaubte ich oben (III, 5) in der Verbindung einer uns verborgenen

Eigenschaft der Seele mit einer wirklichen Bedeutung jener Bestimmtheiten für uns suchen zu müssen. Die Natur der Seele, nahm ich an, mache sich als eine Tendenz geltend, im Wechsel der Umstände und Verhältnisse einem gewissen Begriffe zu entsprechen oder sich nach einem gewissen Gesetze zu gestalten und zu entwickeln, als ob ein Künstler ihr ihre ursprüngliche Einrichtung zu dem Zwecke gegeben habe, dass sie stets mit diesem Begriffe oder Gesetze übereinstimme, und die wirkliche Bedeutung der uns als Vollkommenheiten erscheinenden Inhalte unseres inneren Wahrnehmens, die es in einer uns unerkennbaren Weise bewirke, dass uns dieselben als Vollkommenheiten erscheinen und darum mit Lust von uns wahrgenommen werden, bestehe, unter gewissen Einschränkungen, die hier nicht erörtert werden können, darin, dass sie ihr durch ihre Tendenz oder den derselben entsprechenden Zweckbegriff vorgeschrieben seien. Auch die Objekte unseres äusseren Wahrnehmens nun, die uns in der blossen Betrachtung gefallen, müssen wir zu der Idee der Übereinstimmung eines Dinges mit einer in seiner Natur liegenden Tendenz oder mit einem Zwecke, dessen Vorstellung seine erkennbaren Bestimmtheiten in einem Betrachter hervorzurufen geeignet sind, in Beziehung setzen, wenn wir nach der allgemeinen Beschaffenheit fragen, durch die sie unser Wahrnehmen nötigen, das in sie hineinzulegen, was sie erst zu Objekten unseres Wohlgefallens macht, nämlich ein Streben, so zu sein, wie sie sind. Jedoch in einer wesentlich anderen Weise. Ein Inhalt meines inneren Wahrnehmens nämlich, der mir als eine Vollkommenheit erscheint, tut dies nicht deshalb, weil ich ihn als eine mit der Tendenz meiner Seele übereinstimmende Bestimmtheit vorstellte, obwohl, wenn meine Hypothese richtig ist, diese Übereinstimmung eine Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass er mir als eine von meiner Seele erstrebte Vollkommenheit erscheine; vielmehr kann ich erst daraus, dass eine Bestimmtheit, die ich in mir wahrnehme, mein Wahrnehmen nötigt, die Bedeutung einer Vollkommenheit in sie hineinzulegen, auf ihre Übereinstimmung mit der Tendenz meiner Seele schliessen. Damit dagegen mein Wahrnehmen die Bestimmtheiten eines äusseren Objektes als von demselben erstrebte Vollkommenheiten auffassen können, genügt es nicht, dass sie mit der Tendenz des Objektes übereinstimmen, sondern sie müssen auch als mit dieser Tendenz übereinstim-

mende von mir vorgestellt werden. Erst nachdem die Bestimmtheiten des Gegenstandes in mir die Vorstellung der Übereinstimmung desselben mit einer aus seiner Natur entspringenden Tendenz erweckt haben, können sie weiter mein Wahrnehmen veranlassen, die Bedeutung von Bestimmtheiten in sie hineinzulegen, in denen ein Streben des wahrgenommenen Gegenstandes sein Ziel erreicht habe, die Bedeutung von Vollkommenheiten, und dadurch mein Wohlgefallen erregen, während die innerlich von mir wahrgenommenen Bestimmtheiten, die mir als Vollkommenheiten erscheinen, mich unmittelbar durch das, als was sie mir gegeben sind, anregen, sie so aufzufassen. Darum braucht auch ein äusseres Ding, um gefallen zu können, gar nicht wirklich eine Tendenz zu haben und mit derselben übereinzustimmen, sondern sich nur der ästhetischen Betrachtung als ein so beschaffenes Ding darzustellen.

9. Zum Begehren steht in der engsten Beziehung die letzte der psychischen Verhaltungsweisen, deren Verhältnis zum Vorstellen und zum Bewusstsein zu untersuchen ich mir vorgenommen hatte: Das Wollen.[1]) Jedes Wollen enthält ein Begehren in dem weiteren Sinne, in welchem die Unterscheidung des unmittelbaren, d. i. auf etwas seiner selbst wegen gerichteten und des mittelbaren, d. i. auf etwas eines anderen wegen gerichteten Begehrens (vergl. o. III, 1) dieses Wort nimmt, und zwar ein denselben Sachverhalt wie es selbst zum Inhalte habendes. Was wir wollen, besteht immer darin, das etwas gewisses sei oder geschehe, und eben dieses Sein oder Geschehen begehren wir auch, indem wir es wollen (was jedoch nicht ausschliesst, dass wir es zugleich scheuen, da es überhaupt möglich ist, etwas, was wir unmittelbar begehren, mittelbar, und etwas, was wir mittelbar begehren, unmittelbar oder mittelbar zu scheuen). Um das Verhältnis des Wollens zum Vorstellen und zum Bewusstsein zu bestimmen, haben wir demnach nur die Frage zu beantworten, was in einem Wollen zu dem in ihm enthaltenen Begehren hinzugekommen sei. Und diese Frage wieder können wir durch eine bestimmtere ersetzen, indem wir als Wollen nicht alles bezeichnen, was der Sprachgebrauch so zu bezeichnen gestattet, sondern diesem Worte

---

[1]) Eingehender, als ich es hier darf, habe ich mich mit der Natur des Wollens in der (in meinen „Untersuchungen über Hauptpunkte d. Philosophie" enthaltenen) Abhandlung „Die Anforderungen des Wollens an sich selbst" beschäftigt.

die übrigens auch vom Sprachgebrauche bevorzugte engere Bedeutung beilegen, nach der Wollen soviel wie Tun-wollen oder Lassen-wollen heisst; denn sicherlich reicht das Vermögen des Tun- und des Lassen-wollens hin, in Verbindung mit denjenigen des Vorstellens, des Fühlens und des Begehrens auch alle übrigen Tätigkeiten, die sonst noch wohl als Wollen bezeichnet werden, hervorzubringen, und wir werden uns daher auf seine Betrachtung beschränken dürfen.

Vergleichen wir demgemäss, das Lassen-wollen einstweilen zurückstellend, das Tun-wollen mit dem blossen auf ein Tun, sei es unmittelbar (seiner selbst wegen), sei es mittelbar (weil es für ein Mittel zu einem seiner selbst wegen begehrten Zwecke gehalten wird), gerichteten Begehren, so tritt uns zunächst der Unterschied entgegen, dass das erstere von dem Augenblicke an, in welchem das gewollte Tun beginnen soll, seiner allgemeinen Natur nach, also notwendig, auf das Stattfinden dieses Tuns hinwirkt, das andere nicht. Wenn wir etwas gewisses zu tun, z. B. den Arm auszustrecken, bloss begehren, so ist es allerdings möglich, dass sich zufolge der gerade ausserhalb unseres Begehrens in uns oder ausser uns bestehenden Verhältnisse und geschehenden Vorgänge die gewollte Bewegung unmittelbar daran anschliesst, und es kann auch sein, dass unser Begehren selbst zu diesem Erfolge beiträgt, und seine Mitwirkung dazu unentbehrlich ist, aber nicht vermöge des ihm mit jedem anderen Begehren Gemeinsamen, sondern erst wegen der Eigentümlichkeit seines Inhaltes und der besonderen Umstände übt es dann diese Kausalität aus; in Beziehung auf die ihm als Begehren eigene allgemeine Natur m. a. W. ist dann sein Hinwirken auf die Verwirklichung des Begehrten zufällig. Ein Tun-wollen dagegen mag zwar niemals allein durch sich selbst zur Ausführung gelangen, aber stets bildet es doch wenigstens einen Faktor der Ursache seiner Ausführung, so dass die letztere in allen Fällen notwendig erfolgt, sobald die Umstände gewissen Bedingungen entsprechen.

Diese Unterscheidung des Wollens vom blossen Begehren reicht indessen zwar hin, seinen Begriff vollständig zu bestimmen, genügt aber nicht zur Beantwortung der Frage, was zu einem blossen Begehren hinzukommen müsse, damit es zu einem Wollen werde; denn nicht das Hinzukommende selbst, sondern nur eine Folge seiner Verbindung mit dem Begehren gibt sie an. Die

richtige Antwort nun auf die neue Frage, welcher Art das psychische Verhalten sei, dessen Verbindung mit einem Begehren die dem letzteren fehlende Kausalität zur Verwirklichung seines Inhaltes besitze, glaube ich in der sokratisch-platonischen Lehre gefunden zu haben, dass jeder immer das tue, was ihm das Beste zu sein scheine. Unser Begehren, meine ich, etwas gewisses zu tun, wozu wir das Vermögen zu besitzen glauben, ist Wollen dann, wenn es uns scheint, dass das begehrte Tun mit allen seinen Folgen mehr als jedes andere dazu beitragen werde, das Ganze unseres gegenwärtigen und zukünftigen Begehrens zu befriedigen und das Eintreten des von uns Gescheuten zu verhindern, kurz, wenn unsere praktische Vernunft, d. i. unser sich in den Dienst unseres Begehrungsvermögens stellendes Erkenntnisvermögen das begehrte Tun für richtig erklärt. Ich gebe zu, dass uns unser Begehrungsvermögen zu Handlungen verleiten kann, die unser Erkenntnisvermögen missbilligt. Aber nur in der Weise kann, wie schon PLATO erkannte, dies geschehen, dass zuerst das Begehren die ihm entgegenstehende Ansicht vertreibt und die ihm zustimmende herbeiruft. Nicht dem, was wir in dem Augenblicke des Entschlusses für gut und für übel halten, sondern nur dem, was wir zuvor dafür hielten und vielleicht gleich nachher wieder dafür halten werden, kann unser Wollen widerstreiten; unser Begehren überredet dann unsern Verstand, ihm den ihm zusagenden Rat zu geben, und indem es diesen Rat empfängt, wird es zum Wollen.

In demselben Verhältnisse wie ein Tun-wollen steht ein Lassen-wollen zu dem in ihm enthaltenen Begehren, aber das in einem Tun-wollen und das in einem Lassen-wollen enthaltene Begehren sind von entgegengesetzter Art. Das Tun-wollen einer Handlung ist Wollen ihres Stattfindens, das Lassen-wollen einer Handlung Wollen ihres Unterbleibens; wie also in einem Tunwollen ein positives Begehren (Begehren eines Wirklichseins), so ist in einem Lassen-wollen ein negatives (Begehren eines Nichtwirklichseins) oder ein Scheuen (vergl. o. III, 2) enthalten. Ist nun ein Tun-wollen die Verbindung des in ihm enthaltenen Begehrens mit der Meinung, dass die begehrte Handlung die beste unter den zur Wahl stehenden sei, so ein Lassen-wollen die Verbindung des in ihm enthaltenen Scheuens mit der Meinung, dass die gescheute Handlung nicht die möglichst beste sei, also ent-

weder mehr Übles als Gutes einbringen oder einen grösseren Verlust als Gewinn an Gutem zur Folge haben oder zwar ein Übel abwehren, dafür aber einem grösseren Übel den Zugang öffnen oder ein grösseres Gut fernhalten werde. Man kann freilich, wie schon oben angedeutet wurde, auch etwas lassen wollen, was man zu tun begehrt, sowie auch etwas tun wollen, was man zu tun scheut, aber dieses Begehren ist dann nicht in diesem Lassen-wollen und dieses Scheuen nicht in diesem Tun-wollen enthalten, sondern geht nebenher; und das Lassen-wollen einer Handlung enthält, wenn diese Handlung begehrt wird, darum nicht weniger ein Scheuen, wenn auch ein erst zugleich mit ihm selbst auftretendes und durch die in ihm enthaltene Erkenntnis hervorgerufenes, und ebenso setzt das Tun-wollen einer gescheuten Handlung dem mit ihm verbundenen Scheuen ein in ihm selbst enthaltenes Begehren entgegen.

10. Es gehört nicht zu meiner gegenwärtigen Aufgabe, den Begriff des Wollens weiter zu entwickeln, aber eine kurze Betrachtung werde ich doch der eben dargelegten Bestimmung noch hinzufügen müssen, um sie gegen den ihr drohenden Vorwurf zu schützen, dass sie einer allgemeinen Tatsache, nämlich derjenigen, mit der sich die Ethik beschäftigt, der Tatsache des Bestehens der sittlichen Anforderungen an den Willen, widerstreite.

Dass wir überhaupt Anforderungen und näher die Inhalte unseres Wollens betreffende an unseren Willen stellen können oder, was auf dasselbe hinauskommt, dass wir überhaupt den eigenen Willen hinsichtlich eines Inhaltes, den er sich gegeben hatte, zum Gegenstande einer entweder billigenden oder missbilligenden Beurteilung machen können, lässt auch meine Begriffsbestimmung des Wollens als ohne weiteres verständlich erscheinen. Sie enthält ja unmittelbar die Anerkennung der Tatsache, dass wir etwas wollen können, dessen Verwirklichung dadurch bedingt ist, dass wir zuvor etwas anderes wollen und verwirklichen, einen Zweck, den zu erreichen es der Herstellung eines Mittels bedarf; können wir uns aber einen Zweck setzen, so können wir auch die Anforderung an uns stellen, dass zur Erreichung desselben erforderliche Mittel, oder, wenn er uns die Wahl zwischen mehreren Mitteln lässt, eines derselben zu wollen. Aber diese aus dem Wollen eines Zweckes entspringenden oder, nach Kants Bezeichnung, diese hypothetischen sind nicht diejenigen

Forderungen, auf die sich die sittliche Beurteilung bezieht. Ein Wollen, das uns sittlich geboten ist, ist dies nicht deshalb, weil sein Inhalt zum Inhalte eines anderen nicht selbst wieder sittlich gebotenen Wollens in der Beziehung des Mittels zum Zweck stände, sondern durch sich selbst. Die sittlichen Imperative sind nicht hypothetisch, sondern kategorisch. Allerdings kann ein Wollen sittlich geboten deshalb sein, weil sein Inhalt zu dem eines anderen Wollens in dem Verhältnisse des Mittels zum Zwecke steht, aber nur dann ist dies möglich, wenn das Wollen des Zweckes selbst sittlich geboten ist. Das Gebot, das Mittel zu wollen, ist dann ein sittliches nur deshalb, weil das Gebot, den Zweck zu wollen, es ist. Es fragt sich demnach, ob die Begriffsbestimmung des Wollens als der Verbindung eines Begehrens mit dem Glauben, die Erfüllung dieses Begehrens werde keine für die Befriedigung des Ganzen unseres gegenwärtigen und zukünftigen Begehrens nachteiligen Folgen haben, die Möglichkeit auch dieser zweiten Art von Forderungen zulässt. Diese Frage nun scheint in der Tat auf den ersten Blick verneint werden zu müssen. Wenn wir nämlich immer das wollen, was wir für das Beste halten, wovon wir also meinen, dass es mehr als jedes andere uns zu bewirken Mögliche zur Erreichung des Endziels unseres ganzen Begehrens dienen werde, so kann ja wohl, scheint es, eine Forderung nur dann Einfluss auf unseren Willen haben, wenn wir sie für eine Konsequenz der allgemeinen halten, dass unser Wollen stets dem in der Erreichung des totalen Endzieles unseres Begehrens bestehenden Zwecke, also einem Zwecke, der nicht selbst sittlich gehoten ist, entspreche, wenn sie mithin hypothetisch ist. Nun können wir aber keine wirkliche Forderung an unseren Willen stellen, der jede Einwirkung auf ihn durch die allgemeine Willensnatur unmöglich gemacht würde, keine, die unser Wollen so wenig zu bestimmen vermöchte, wie unser Vorstellen einer Bewegung der Erde in einer anderen Bahn als der ihr durch die Gesetze der Trägheit und der Gravitation vorgeschriebenen diese Bewegung herbeizuführen im stande ist. Die vorausgesetzte Erklärung des Begriffes des Wollens durch denjenigen einer gewissen Verbindung eines Begehrens und eines Erkennens scheint also mit der Annahme nicht-hypothetischer Imperative unvereinbar zu sein. Und auch dann würde sich dieser Schluss ergeben, wenn es bezweifelt werden sollte, dass wir

keine Forderung an unseren Willen stellen können, die keinen Einfluss auf ihn auszuüben vermöchte, denn von den sittlichen Forderungen wissen wir, dass sie nicht immer wirkungslos sind.

Angenommen, es verhielt sich wirklich so, so ergäbe sich daraus kein Einwand gegen die Ansicht, dass zu jedem Wollen ein Begehren und ein sich in der angegebenen Weise darauf beziehendes Meinen gehöre. Es müsste ihr aber hinzugefügt werden, dass das Wollen nicht in dieser Verbindung eines Begehrens und eines Meinens aufgehe. Wenn wir, müsste geschlossen werden, etwas begehren und von ihm meinen, dass seine Verwirklichung das Beste für uns sein würde, so stehe es noch bei uns, es zu wollen oder es nicht zu wollen, da sonst keine kategorischen Imperative möglich sein würden, ein Begehren werde also zum Wollen erst dann, wenn ausser jenem Meinen noch ein weiteres Verhalten der Seele zu ihm hinzukomme, und zwar ein solches, dessen Hinzukommen zum Begehren und Meinen durch eine Forderung, die der Wille an sich selbst stelle, sei es eine hypothetische, sei es eine kategorische, bewirkt sowie auch verhindert werden könne. Darin bestehe die Wirkungsfähigkeit der Forderungen, die der Wille an sich selbst richte, sowohl der hypothetischen als auch der kategorischen, dass sie die Seele bestimmen, zu der Verbindung eines Begehrens und eines Meinens diesen dritten Faktor hinzuzutun oder (wenn die Forderung ein Verbot ist) nicht hinzuzutun. Und anderseits verleihe erst dieser dritte Faktor dem Wollen die ihm wesentliche in dem Hinwirken auf das Geschehen der gewollten Handlung bestehende Kausalität.

11. Die auf den ersten Blick so einleuchtend erscheinende Behauptung, dass die Tatsache der kategorischen Imperative jeder Begriffsbestimmung des Wollens entgegenstehe, nach der Jeder immer das wolle, was ihm in Beziehung auf das totale Endziel seines Begehrens das Beste zu sein scheine, erweist sich jedoch bei näherer Erwägung des Inhaltes dieser Tatsache als unrichtig.

Alle positiven (gebietenden) Forderungen, die ich an mich bezüglich meines Wollens stelle, sind Ausdrücke eines mir eigenen unmittelbaren oder mittelbaren Begehrens — nicht nach dem, was zu wollen sie mir gebieten, sondern nach diesem Wollen selbst, alle negativen (verbietenden) Ausdrücke einer mir eigenen unmittelbaren oder mittelbaren Scheu vor dem Wollen, das sie mir verbieten. Dass ich etwas zu wollen oder nicht zu wollen

von mir fordere, heisst gar nichts anderes, als dass ich dieses Wollen begehre oder scheue und es als einen Gegenstand meines Begehrens oder Scheuens erkenne. Der Unterschied zwischen den hypothetischen und den kategorischen Forderungen nun ist dieser, dass das in den ersteren sich kundgebende Begehren oder Scheuen ein mittelbares, das in den anderen sich kundgebende ein unmittelbares ist. Begehre oder scheue ich, etwas gewisses zu wollen, deshalb, weil mir an dem Wirklichsein oder Nichtwirklichsein des Inhaltes dieses Wollens gelegen ist, also weil das durch dieses Wollen bewirkte Tun, sei es seiner selbst, sei es seiner Folgen wegen von mir begehrt oder gescheut wird, so ist die Forderung, mit der ich mir dieses Wollen gebiete oder verbiete, hypothetisch oder, wie ich lieber sagen möchte, relativ; begehre oder scheue ich dagegen ein gewisses Wollen seiner selbst wegen oder, was nach den oben entwickelten Begriffen des Begehrens und des Scheuens dasselbe ist, deshalb, weil es mir als eine Vollkommenheit meines Ich oder als das konträre Gegenteil einer solchen erscheint, oder weil in mir ein Trieb nach seinem Wirklichsein oder Nichtwirklichsein ist, oder weil es in mir ein Gefühl des Wohlgefallens oder Missfallens an ihm erregt, so ist die mir dieses Wollens gebietende oder verbietende Forderung kategorisch oder, wie ich lieber sagen möchte, absolut. Auch ein kategorisch gefordertes Wollen muss freilich ein Begehren dessen, worauf es gerichtet ist, enthalten, denn Niemand kann etwas wollen, was er nicht unmittelbar oder mittelbar begehrt, aber es wird nicht gefordert, damit dieses in ihm enthaltene Begehren befriedigt werde, sondern damit der Wille sich auf gewisse Weise verhalte, so dass dem sittlichen Triebe auch dann genügt wird, wenn das von ihm geforderte Wollen den Endzweck, auf den es gerichtet ist, nicht erreicht.

Die Annahme nun eines Triebes, vermöge dessen wir ein uns mögliches Wollen seiner selbst wegen verlangen oder scheuen können, oder dass die Vorstellung eines gewissen Wollens ein sich unmittelbar auf dasselbe beziehendes Gefühl des Wohlgefallens oder Missfallens hervorrufen kann, steht durchaus im Einklang mit der Ansicht, dass Jeder stets das wolle, was ihm in Beziehung auf das totale Endziel seines Begehrens das Beste zu sein scheine. Folglich besteht auch kein Widerstreit zwischen dieser Ansicht und der Tatsache der kategorischen Forderungen. Wenn

die kategorischen Forderungen, die wir an unseren Willen stellen, Ausdrücke eigener Begehrungen sind, so hängt es ja von ihnen mit ab, was wir wollen müssen und was wir nicht wollen dürfen, um dessen, worum es unserem ganzen Begehren zu tun ist, in möglichst hohem Masse teilhaftig zu werden. Erhebt sich eine kategorische Forderung in uns, so ist es uns auch dann möglich, dass wir uns ihr gemäss entscheiden, wenn wir erkennen, dass die Folgen dieser Entscheidung dem Ganzen derjenigen Zwecke widerstreiten, die für unseren Willen äusserlich sind, d. h. nicht in einer Beschaffenheit unserer Willensentscheidungen bestehen; denn es kann sein, dass wir zufolge unseres sittlichen Triebes die Übereinstimmung unseres Willens mit einer kategorischen Forderung für wertvoll genug erachten, uns für die Opfer, die sie uns auferlegt, zu entschädigen, dass m. a. W. die Liebe zum Guten und der Widerwille gegen das Böse über alles ihm entgegentretende Begehren und Scheuen den Sieg davontragen. Nur deshalb scheint auf den ersten Blick die sokratisch-platonische Lehre von dem Verhältnisse des Wollens zum Begehren und zum Erkennen die Möglichkeit kategorischer Imperative auszuschliessen weil sich uns der Ursprung dieser Imperative nicht unmittelbar zu erkennen gibt und daher ihr Gegensatz zu den hypothetischen, von denen es ohne weiteres einleuchtet, dass sie aus dem Begehrungsvermögen stammen, dazu verleitet, sie auf eine dem Begehrungsvermögen entgegengesetzte Macht, etwa, mit älteren Theologen, auf den grundlosen Willen Gottes oder, mit KANT, auf die reine Vernunft zurückzuführen.

Ich verkenne nicht, dass mein Begriff des Wollens, auch nachdem ich gezeigt habe, dass er der Tatsache des Bestehens kategorischer Anforderungen an das Wollen gerecht zu werden vermag, noch dem Zweifel ausgesetzt ist, ob er mit demjenigen, dessen die Ethik bedürfe, übereinstimme. Er sei, könnte ihm vorgeworfen werden, unvereinbar mit dem Glauben an die unbedingte Gültigkeit jener Anforderungen, denn ihm zufolge brauchten wir auch eine kategorische Forderung nur unter dem Vorbehalte als bindend für uns anzuerkennen, dass unsere sie mit unseren aussersittlichen Begehrungen vergleichende und die guten und die üblen Folgen unseres Gehorsams berechnende Vernunft ihr zustimme. Auch gegen diesen Einwand mich noch zu verteidigen, würde hier jedoch zu weit führen. Ich beschränke mich daher

ihm gegenüber darauf, auf meine Abhandlung über die Anforderungen des Willens an sich selbst, in der ich die Frage nach der Sanktion des moralischen Gesetzes ausführlich behandelt habe, zu verweisen.

Die Einfühlung und das Symbol.

Von **Robert M. Wernaer** (Madison, Wisconsin).

„Im Mittelpunkt der Entwicklung der neuesten Ästhetik steht der Symbolbegriff. Die gegenwärtigen Kämpfe auf ästhetischem Gebiete drehen sich um ihn, mag er auch öfters unausgesprochen im Hintergrunde stehen. Insbesondere aber scheint mir jene Ästhetik, die das Schöne nicht in die leeren, reinen Formen, sondern in den Form gewordenen Gehalt setzt, zur Erfassung der feineren Seiten und der einfachen, unscheinbaren, gerade darum aber eigentümlich vielsagenden und ahnungsvollen Erscheinungen des Schönen nur durch verständnisvolle Pflege des Symbolbegriffs gelangen zu können. Sobald die „Gehaltsästhetik" den Symbolbegriff von sich weist, und auf die Wendung des „Gehaltes" ins Subjektive, Intime hin, wie sie durch diesen Begriff gefordert wird, nicht eingeht, wird sie die Schönheit der einfachen abstrakten Formen: der Farben, Töne, Linien, Flächen usw. nur in gezwungenen, innerlich unwahrscheinlicher Weise begründen können; ja diese Formen werden für die Richtigkeit der „Formelästhetik" zu zeugen drohen. Der Symbolbegriff ist es, wodurch der „Gehaltsästhetik" zum Siege über den ästhetischen Formalismus verholfen wird."

Diese Worte schrieb VOLKELT, einer der Führer im Kampfe gegen den Formalismus und einer der wenigen Gelehrten, die dem Symbolbegriff ihre besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben, im Jahre 1876. Seitdem hat die Gehaltsästhetik grosse Fortschritte gemacht. Die Tatsache, dass das Schöne einen Gehalt hat, braucht wohl heute kaum mehr verfochten zu werden, obgleich die Gegner wohl noch nicht ganz verschwunden sind. Die Ästhetik hat sich deshalb in den letzten 30 Jahren nicht sowohl mit der Verfechtung eines Inhaltes beschäftigt, als vielmehr mit dem überaus wichtigen Problem, wie der Inhalt sich